思想與時代月刊

第四十六期

中華民國三十六年六月一日

編輯兼出版者　思想與時代社
杭州大學路國立浙江大學文學院轉

印刷者　當代出版社
杭州中正街謝麻子巷六號

總經售處　中國文化服務社總社
上海福州路六七九號

第四十七期目錄預告

最近中國之國情　張其昀
論台灣事件　朱庭祜
應用科學在學術上的地位　楊耀德
凱爾生與純粹法學　韓德培
朱子學術述評　錢穆
羅素評馬克斯　謝幼偉
南宋定都臨安的原因　陳樂素
新極權論（書評）　黃炳坤

定價表

每月一冊　全年十二冊
每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	平寄郵費	掛號郵費	航空郵費
			郵包費及國外郵費照郵局規定辦理		
零售	一	二千元	免收	一百五十元	四百五十元
預定半年	六	一萬二千元	免收	九百元	二千七百元

全國郵局均可代訂本刊　手續簡便　匯費免收

本刊代售處

上海
正中書局上海分局（河南路）
聯合書報社（山東路中保坊）

南京
正中書局南京分局（太平路）
拔提書店（太平路）

北平
勝利出版公司北平分公司（西長安街）

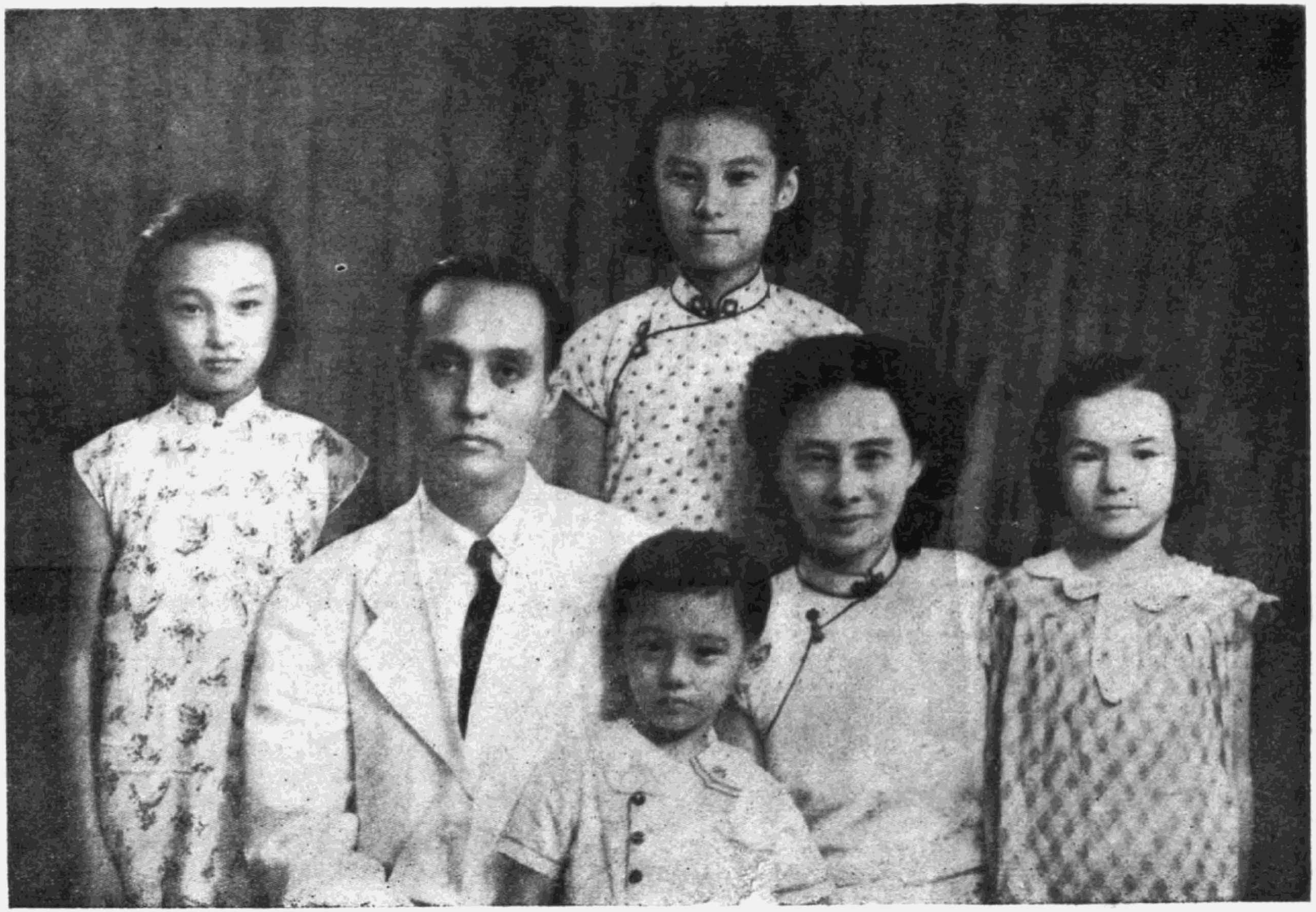
杭州
商務印書館（中山中路）
東南圖書公司（湖濱仁和路）

成都
路明書店（半邊橋街）

梅縣
科學書店（凌風東路）

注意事項

一、定戶如有詢問事件或更改地址通訊時務將1.定單號數2.定戶姓名3.原寄何處4.改寄何處四項詳細開明，寄交本社方可辦理。
二、本刊歡迎直接訂戶訂閱半年及聯合訂戶在十份以上者皆照定價九折優待。
三、郵票代價暫不接收。
四、信內附寄法幣如有遺失概不負責。
五、本刊尚存有四、七、十六、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十等期。每冊售價一千元，存數無多，欲購從速。



梅迪生先生之家庭

思想与時代

第四十六期

梅迪生先生紀念專號

卡萊爾與中國　梅光迪遺著

一多總表　吳宓

悼梅迪生先生　樓光來

梅迪生先生傳略　郭斌龢

梅迪生先生頌　斯泰加

梅迪生——君子儒　顧立雅

梅迪生先生文錄序　王煥鑣

哭梅迪生先生　賀昌羣

哭迪生　梅李今英

瓊斯爵士與中國　范存忠

白璧德——當代一人師　張其昀

附錄

梅迪生先生在國民參政會一二提案

卡萊爾與中國

梅光迪遺著

西洋史家稱十八世紀爲理智時代。在法國革命以前數十年間，學者文人，好談理智主義，以指斥當時政治社會上由於中世紀宗教迷信與封建習慣所釀成之一切弱點。而中國文化，則爲理智主義來源之一，故往往稱中國爲理智國家。而其對於中國之認識，則得自明淸之際來華之天主教徒。當時法國文壇第一魁傑佛爾德（Voltaire 一六九四－一七七八）尤喜讚揚中國，在彼之眼光中，孔子實一理智宗主也。中國式之繪畫建築園林，亦盛行於貴族生活中。論者謂法國革命，受中國文化之啓示者頗多。同時英國文人中之好稱引中國者，有瓦爾勃爾（Horace walpole 一七一七－一七九七）戈爾斯密斯（Oliver goldsmith 一七二八－一七七四）等。戈爾斯密斯之「世界公民」一書，（刊於一七六二）假設一中國哲人，僑遊英倫，將其所見英人風俗習尙之異於中國者，以譏彈之筆，作爲書札，寄其北京友人。此與法國哲學家以「法意」著名者孟德斯鳩（Montesquieu 一六八九－一七五五）之「波斯通訊」，借波斯哲人之口吻，以諷刺當時之法國者，同一用意。即謂戈爾斯密斯之竊效孟德斯鳩，亦不爲妄。自康熙晚年，以至乾隆初年，因中國天主教徒是否准許敬祖問題，淸廷與教皇，相持不下者數十年，淸廷屢有禁止傳教之令。同時歐洲天主教國家，受理智主義之薰染，漸漸淡視宗教，各教會之來華傳教者，失去其本國政府之援助，教會團體，且相繼被令解散。法國革命以後，戰亂頻仍，無人顧及來華傳教事業。故自法國革命前夕，以至十九世紀中葉，百年之間，歐洲文學中，鮮有提及中國者。中國古代名著之翻譯工作，亦告沉寂。英國李格（Legge）與法國霞芳（Chavannes）之翻譯大業，皆成於十九世紀之末與二十世紀之初。而中國自鴉片戰爭失敗以後，屢次喪權蹙土，國幾不國，西方人對於中國文化之信念，亦隨之而消失。直至最近二三十年，始又有盛加稱許者。今則歐美各大學，多設漢文講座，或漢文系，巴黎尤爲研究漢學之中心。蓋猶承十八世紀之遺風，而爲中國文化復興於西方之徵也。

當中國文化在西方之衰落期中，獨有英國卡萊爾者（Thomas Carlyle），屢屢稱頌之。先生爲蘇格蘭人，生於一七九五年，卒於一八八一年，享壽八十有六。在十九世紀英國文壇上，爲無上權威。其雄才碩德，足以推倒一世之豪傑者，垂五十年。先生於中國文化，非有專門研究之人，更無詳贍而有系統之論述。然其基本人生觀，甚多與吾國聖哲相似者。故每一舉及吾國，輒中肯綮。較之今世西方號稱漢學家者，專其力於瑣碎之考證工夫，往往白首窮年，得櫝遺珠，「見樹而不見林」，於吾國文化之精粹，始終茫然者，蓋有上下牀之別。則先生關於中國之意見，雖一鱗一爪，亦値得介紹於國人。

英國文學史上之兩大人師，一爲約翰生博士（Samuel Johnson 一七〇九－一七八四，）一卽爲先生。兩人皆因人格之雄偉崇高，當時從之遊者特多，故其生平事蹟，傳之於世者亦特詳。又各得一極富文學天才之弟子，爲之作傳。千古文人身後之幸運，無可比於此兩人者。包斯威爾（Boswell 一七四〇－一七九五）之「約翰生博士傳」，佛路德（Froude 一八一八－一八九四）之「卡萊爾傳」，皆數十萬言之傑著，在世界傳記文學中，無第三部可與比者。故至今膾炙人口，讀之者如聞兩老之謦欬。而受其感化，奉以爲修身立命之典範者，尤不可勝數。因兩老秉性之堅强，矢志之艱貞，宗教道德信念之誠虔深厚，最足以代表英國民族性之優點也。最近蘇格蘭人威爾生（Davia alex wilson 一八六四－一九三三，）又集佛路德所未及見之材料，盡畢生之力，更著一「卡萊爾傳」，爲六巨冊。（全書於一九三四年刊完）而先生之偉大，因此以益顯於世矣。威爾生自稱此書之範本有二，一爲包斯威爾之「約翰生博士傳」，一爲中國之「論語」。（見本書自序與其在第十四版「大英百科全書」中所作之卡萊爾小傳）兩書

純爲無組織之片段記載，然於孔子約翰生之思想性情狀貌，描寫盡致。余嘗讀完，則兩人之整個精神，活現於吾人之腦中，威爾生者，在緬甸爲英廷法官者多年，深喜東方文化，而於孔子尤服膺之至。故其書中常以卡萊爾與孔子相較。而於其所稱中國之處，當然爲之標出。一般讀先生文集者，向不注意此點，佛路德傳中，亦未嘗提及。得威爾生之指示，再檢先生遺書，始知其生平有極富趣味之一段中西文化因緣，此本稿之所以作也。

先生最早一書，名爲「衣之哲學」，（初於一八三五年刊於美國之波士頓又於一八三八年刊於倫敦）其一生之主要思想，已在此中發凡起例。此書之作者，假設爲一德國之烏託大學教授。其人萬物皆備，尤好深沉之思。又曾漫遊地球上諸文明古國，到中國則見萬里長城。其言曰，「長城爲灰色磚塊所築，牆頂則用花崗石，惟其築城技術，只可稱爲二等」。又稱會受業於各國大學，惟中國國學，則未之進。當時去嘉慶白蓮教之亂不遠，教授則比白蓮教於意大利之秘密革命團體，名爲「卡波納里」者（Carbonari）。道光帝方在位，教授亦提及之。又見中國店鋪，多懸「童叟無欺」之照牌。此書中所述之關於中國者，僅此數端，亦無甚多之發揮也。

先生第一名著，與中國有關者，爲「偉大與偉人崇拜」，（刊於一八四一）其中標揚偉人在人類歷史上之重要地位，而對近代民治主義之流弊，痛加繩正。列舉北歐神話時代之統治者與教主穆罕默德宗教革命家路德諾克斯政治革命家克林威爾拿破崙詩人但丁莎士比亞，以及近代文人約翰生博士盧梭等，爲偉人之代表。其獨到之見，則爲偉人本質皆同，其在世間所建樹事業之不同者，則受偶然環境之所支配而然。故莎士比亞若處拿破崙之環境，亦可爲拿破崙，餘可類推。而在近代文人一章中，尤稱文人當爲社會統治者，乃引中國科舉制度爲例。其言曰：「據我所聞，關於中國人最有意味之一事，雖不能明其詳，然引起吾人之無限好奇心者，即中國人眞正企圖，在使其文人統治社會。若謂吾人明了此制如何推行，其成功至若何程度，固爲吾人之輕率。凡此等事，當然失敗居多，然即其細微之成功，亦可寶貴。即其企圖，亦何等可寶貴乎。在中國全國中，有不少之努力，於青年中搜求才智之士。學校爲人人而設。夫於學校中訓練此等青年，固不爲甚智之事，然仍是一種辦法。青年之露頭角於初級學校者，則升之於高級學校中之優越地位，愈升愈高，升入仕途，而爲將來之執政大員。蓋先行試用，以定其能否，因其才智已顯，故希望最佳。彼雖尚未執政，而儘可試用之。彼或係無能者，然必有相當之聰明。而爲執政者，非無聰明者所能也。聰明並非工具，乃一能利用任何工具之手。故儘可試用此等聰明人，因其最值得試用者也。吾人相信，凡吾人所知世間任何政制憲法政治革命以及社會機構，無有如此事之可以滿足吾人研究上之好奇心者。賢智之士，身居衡要，乃一切憲法與政治革命之主旨。因吾人始終宣稱且相信眞正賢智之士，乃心地高尚而忠義仁勇兼備之人。得其爲統治者，則一切皆得。不得其爲統治者，則雖憲法之多如山積，議會遍於村落，亦一無所得耳」。（「偉人與偉人崇拜」第五章）先生於吾國科舉制度之內容及其實施情形，當然所知無幾，其所徵引，亦未云得之何書或何人。然其純從原則上着想，以闡明經世治國之大法，則即起吾國古昔聖哲而問之，亦當無異詞。夫賢智在位，本吾國政治之特色。威爾生亦云先生之言，無異於基督教聖經及希臘羅馬印度中國之古代文學中所稱說者。（威爾生第三冊第九三頁）惟如何選拔偉人而授之以大權，先生則以爲非聚衆人而用平等投票之法所能解決，此其所以深讚吾國之科舉制度也，昔者柏拉圖著「共和國」一書，亦以賢哲在位爲極則。亦即吾國內聖外王之大道，而未言明如何求得賢哲而登庸之之法。羅馬帝國全盛時代，帝位亦傳賢而不傳子頗合吾國禪讓之意。先生且舉西藏達賴喇嘛繼承人之搜求法，遠過於王位之傳於長子或長女者。（偉人與偉人崇拜第一章）可知君主世襲之制，先生所不許可者也。自「偉人與偉人崇拜」之書出，其友好中多以如何識拔偉人之法相問者，先生亦從無明白切實之解答，只益堅持己說。且謂近代西洋文明，已瀕於破產，非得奇傑非常之人物，爲之領袖，則前途茫茫。其後，「克林威爾」與「普魯士王非力第二」兩大著，及其論政

治社會勞工諸問題，皆以雷霆萬鈞之力，鞭策當世。英國人生，任何方面，無不受其深刻之影響者。不久英美兩國，皆釐定文官考試制度，以選用常務官與政府機關之技術人員。當其在國會中討論此制時，皆歷舉中國爲例。此制之成爲國憲，多少受先生學說之賜，亦可斷言。然考試僅及於常務官與技術人員，則非先生之本意，亦非中國舊制之本意矣。

先生憤於當時之英國貴族爲英國之統治階級者，名不副實，忝居高位，而不盡其高位所賦予之本職，故揭出偉人主義。偉人者，即明了上天所賜其智慧之本意，艱貞刻厲，勇邁無倫，以領導衆庶共入於光明之途者也。故又揭出勤工主義。「勤工即宗教」，爲其中心思想之所在。先生本其悲天憫人之懷，於一八四三年，刊行「過去與現在」一書。其中有痛擊英國貴族之言曰：「彼等爲英國地主，其所共認之職務，乃在滿意的消耗英國之地租，獵殺鷓鴣小鳥，若有賄賂與其他便利時，則盤遊於國會中，或爲地方法官。吾人對於此種惰廢之貴族，有何說乎。吾人對皇天后土，只有悄然驚疑，無話可說而已。此一階級，有權取得地中之精華，以享其優裕之生活，乃許其毫無工作，以爲報效，此乃吾人星球上所從未見過者。除非天道已亡，此種人決是暫時例外而不能久存者」。（「過去與現在」第三卷第八章）因此先生於他種拯救之法外，又舉中國爲例。昔者中國，每於立春之日，天子照例親耕，以重農事，正合於先生所頌揚之勤工偉人也。其言曰：「再讓吾人一觀中國。此吾人之友之中國帝王，乃三萬萬人民之教主。此三萬萬人民，皆生存而兼工作者，已歷許多世紀，而又眞爲上天之所庇護者，故其必有一種宗教無疑。此帝王教主，對於天道，實有宗教的信仰。以宗教的嚴重性，奉行六十代前有灼見者所給予之儀禮三千。此儀禮三千，亦係天道之副本，而爲上天所指爲不謬者。中國之帝王教主，並無許多宗教儀式，而獨如西洋之舊時信徒，深信勤工即宗教。彼所最公開之宗教舉動，即是每年某日，當慘淡之隆冬已過，上天已再以春光喚醒大地之時，彼乃以莊嚴態度，親手執犂，在綠地之胸口上，翻開赤土一塊，爲全國農夫發動工作與敬天之信號。此眞可稱爲盛典也。」（「過去與現在」第三卷第十五章）

先生於其「衣之哲學」中，曾言有兩種人，乃其所最心折者。一曰勞力者，農夫是也。一曰勞心者，智人是也。而兩種之中，以勞心者爲上。在先生書中，偉人智人英雄領袖先覺者，皆同一意義，故隨時互用，而實義無改。先生謂吾人所見所聞之有形宇宙，爲無形天道之所表現。人生最高責任。在法天，在使天之無形意旨由我之勤工爲其達出，故曰勤工即宗教。即吾人所謂「天行健君子以自強不息」之意。中國之帝王，在先生之眼光中，可謂以一人而兼勞力勞心者，爲盡職之統治者，遠勝於惰廢曠職之英國貴族，故乃眞正偉人也。先生尤知中國人之力田敬祖，爲中國人之宗教。蓋力田爲天意好生之工具，亦爲盡天所付與人之責任之表示，敬祖爲敬天之一端，亦爲人生不朽意義之所寄，非宗教而何。先生之言曰，「中國帝王與其三萬萬人民，每年謁其祖墓。於是時寂立於其先墓之前，上爲寂然之蒼天，下爲寂然之墳墓與大地，所可微聞者，只有其心中之脈息，此眞是一種宗教。若人不能從此墓門，以窺見人生不朽之意義，將於何處窺見之乎」。（「過去與現在」第三卷第十五章）吾國賢哲論孝，無過於先生所言之透闢者。孝者，承前啓後，個人刹那之生命，因此得附於大地之永久性。而人生之微妙玄奧，幽明相通，天人一貫，尤可於廟立招魂時覺之。先生最富於宗教心，以有形之宇宙爲幻境，無形之天道爲實際。又稱有形之宇宙，爲無形天道之具體化者。人生本原與意義之重可知，此其所以善解中國之孝道也。

先生又總論中國政治之成功，備極揄揚，以反證西洋政治之失敗。其言曰，「吾人之友中國帝王教主，以寬和而帶慢視之態度，准許佛教各派自建寺廟。任其以各種儀式，如誦經紙燈高唱，甚至喧擾終夜，只要其信徒，略得安慰而已。彼帝王教主，雖對此種舉動，甚慢視之，然樂許其流行無阻。彼之智慧，乃遠出於多數人所想像之上也。彼乃地球上唯一教主，對於最高宗教效果，即實行的偉人崇拜，曾作特殊而有系統之企圖。彼在不斷努力中，以眞正愛勞之態度，於其龐大人口中，搜尋選拔其最賢能

之士，以統治此三萬萬人民。此法好似上天亦所嘉許者。此三萬萬人民，實際上正在製造瓷器茶葉及無數他種物品，而在上天指揮旗之下，向生存之需要而奮鬥。彼等之戰爭，與他幾萬萬人民之七年戰爭，三十年戰爭，法國革命戰爭，以及他種殘之酷戰爭相較，實遼少也。（「過去與現在」第三卷第十五章）此論當然以理想眼光視中國。然中國政教合一，雖儒家所稱之聖王，實際上寥寥無幾，然由科舉以進之名卿賢相，歷代多有。中國科舉之弊，不在其立法之不善，在其用法之不善也。而中國對於各派宗教，素持寬宏態度，宗教戰爭之慘禍，在西洋史上佔一大部份者，在中國史上乃絕少，此尤為西洋人士所羨稱。十八世紀社會改革家如佛爾德等，視中國為理智國家者，其主要原因，亦在乎此。先生歸功於能使賢智在位之考試制度，及帝王之對於人民迷信，不加干涉，而使其簡陋之精神生活上，得到調劑，因之安居樂業，無待求諸戰爭，以洩其暴戾憤懣之氣，乃深解吾國過去政治之意義者也。

先生之政治思想，本於宗教。宗教之唯一條件，在有高尚純潔之靈魂。有高尚純潔之靈魂，而後有深粹優越之智慧，而後不愧為人羣領袖，社會統治者。先生斥當時英國貴族，沉溺於物質之享受，靈魂喪失，智慧無從而得，乃是假領袖假統治者。而所謂功利主義之自由派，正欲取政權於貴族之手而代之者，誤認政治問題為物質問題，其所標「最大多數之最大幸福」之信條，與人生之大道無關。先生目覩當時之數十萬平民，顛連無告，甚有父母毒殺其三子，以取得公家之喪葬費而苟延其殘喘者。乃以聲淚俱下之文，痛斥當世，而歸咎於假領袖之得志。故其「過去與現在」一書出，舉國震驚，引起言論界之絕大反響。始則先生以偉人主義著聲，保守派誤信偉人主義，即貴族主義，欲引為同調。又其偉人主義，為不滿於現狀之革命主義，自由派亦欲奉之為盟魁。其於「過去與現在」一書中，為平民呼籲，「工作須得相當之報酬」，為其解決勞工問題之唯一原則。又言勞工須有組織，以求公平之待遇。故勞工運動者，又皆受此書之感化，而有目先生為社會主義者。實則先生皆非其儔也。嗣後貌似先生之說者繁興，超人主義及最近之法西斯主義納粹主義，盡破宗教道德之防，復歸人羣於弱肉強食之猛獸世界，論者竟有混先生之說為一談者，更譬以千里矣。先生之真意，在澈底改革人類，以滌蕩其靈魂，使之歸於高尚純潔之境，而後有領袖可言。乃本諸基督聖經之教義，而與我國修齊治平之大道，亦多暗合者。故先生在文藝思想界之地位，獨往獨來，純屬超然，時彥怪惑，莫測高深。然皆畏其口而敬其人，病其立言之激。而歎其憂世之切。大哉先生，非實行其偉人主義者，曷克臻此乎。

先生之性，偏重實際。故雖篤信宗教，以有形之宇宙為幻境，遊其神於理想世界，然無宗教家出世之想，尤不願談來世與靈魂不滅之說。於近代科學家之宇宙原始及其範圍與究竟諸說，皆在不論之列，以為不切於人事，亦非人類智識之所及也。故喜引孔子「未知生焉知死」之語。當其晚年，來世之有無論，甚囂塵上，一般雜誌主政之人，屢欲先生撰文，參加此問題之討論。一八七一年，先生答一雜誌主政之求文者曰，「吾人於死與來世，毫無所知，必須置之不談。」（威爾生第六冊第二二七頁）其次與其至友美國文豪艾曼生（Emerson 一八〇三——一八八二）論近代科學家侈談人生以外之事，比之於問孔子之童子。蓋世傳有一童子，問孔子天空星辰有多少，孔子答以不知。又問人之頭毛有多少，孔子答以不知，且不欲知。（艾曼生著「英國民族性」第十六章）孔子與童子之問答，不見於古籍，係後人偽託。然與「子不語怪力亂神」及「未知生焉知死」諸說，同可代表孔子之精神。故西人之論孔子者，每喜稱引之。先生雖受德國哲學之陶冶，而不喜其玄想，雖深於宗教，而不願談來世，非一專重人事之中國儒家而何。

先生於當時吾國情形，亦常注意及之，而尤不滿於英國之在華行為。一八五七年，英軍攻陷廣州，翌年擄總督葉名琛以去，此時印度亦有兵變。先生與某友談及中國與印度，痛心於英國當局之誤國，縱談數小時，態度嚴肅。最後慨然曰：「凡一人對其本國政府，不能尊信，乃甚可悲之事。」（威爾生第五冊第二九七頁）一八六八年，又與人談及此事。當時與

此事有關者，香港總督浦林爵士，亦其一也。浦林本以政治批評著名，自命爲愛國之士，而又奉守功利派哲學「最大多數之最大幸福」之信條者。先生嘲之曰：「浦林爵士，所稱爲典型人物之一者，彼嘗想象其自身，爲一切道德之典型，但實爲與道德相反之典型。彼亦是愛國者，當局欲使其安靜毋噪，乃遣其至中國。彼至中國後，乃向人類三分之一作戰。彼是愛國者，能守最大多數最大幸福之信條者，而乃立即與人類三分之一開戰。」先生乃大笑。又曰：「以我所知，彼乃全錯也。」（威爾生第六冊第一五七至一五八頁）先生於戈登（Gordon 一八三三——一八八五）之協助清廷，以平定太平天國，亦不謂然。一八六二年，有少校奧斯包（Captain Osbon）者，將至上海，招練水軍，以供李鴻章之驅遣。先生斥之爲海盜。（威爾生第五冊第四八五頁）一八七六年，有某夫人與之談及中國第一次建造之鐵路，先生即回憶往年英國新造鐵路之時。其言曰：「此乃我人一切非常變化之開端。此種變化，至使老年人對於此世界，視爲異怪之物」。（威爾生第六冊第一八九頁）翌年友人密得福（Mitford）新自東方歸，先生與之夜步，聽其暢談中國日本之風土，久而不倦。（威爾生第六冊第四二〇頁）密得福者，後爲英國駐華代辦，著「在北京之代辦」（刊於一九〇〇）一書者也。可知先生始終不忘中國，而對於十九世紀之英國侵略行爲，尤所深惡者矣。

先生之稱引孔子與考試制度等等，不知其據自何書或何人。一八三八之冬，讀德文譯本之詩經，甚讚美之。（威爾生第三冊第二四頁）是冬與翌年之春，正在預備「偉人與偉人崇拜」之演稿時，博覽古代經典如甚督教聖經回教可蘭經中國印度之經典等。（威爾生第三冊第二六頁）一八五二年之春，有友人附其法國教士烏克（Huc 一八一三——一八六〇）所著之「韃靼西藏中國遊記」（刊於一八四四至四六，此書頗行於世，至今西方之研究中國者，猶引用之。）先生曾答此書之贈者，云當於休假時讀之。（威爾生第三冊第二六頁）此外未見關於中國之書籍，爲先生所知者。其生平更未嘗遇一中國有學之士。英國人中所謂「中國通」者，曾有數人在先生交遊之列。除密得福外，又有麥朵斯（Thomas meadows），曾著「中國人及其革命」。（刊於一八五六）此書頗袒太平天國，先生之不喜戈登將軍與奧斯包少校之協助清廷者，蓋本諸麥朵斯之意者爲多。十九世紀中葉，中英構釁者，二十餘年。當時朝野談論，報章記載，關於中國者，自必不少。先生素輕視報章，不一寓目，每日只由夫人閱後摘要告之。然以其名聲籍甚，交遊亦廣，朝野名流，幾無不識，加以博習德法文書籍。故除其直接所知中國經籍譯本外，當以得於德法文書籍與平日談論者爲多。此類所得，有記載可稽者，威爾生蓋已盡量採用。餘則只能存諸吾人想像中，不能遽爲事實也。

先生爲十九世紀英國首屈之文學家，思想家，而尤爲人生之領導者。在全部英國文學史中，前有約翰生博士，後有先生，兩大人師，餘子無足比數，所謂「吐辭爲經，舉足爲法」者。雖其於中國，多憑理想，不免過情之譽。又以有激而言，借題發揮，誇人之長以箴己之短，不免改革家之通習。然非先生之與中國文化，脾味相投，能傾倒備至若是乎。其友某君，嘗稱先生爲「東方聖人」。威爾生尤喜以先生比孔子。孔子至聖，吾人不願與任何他人並提。然吾人至少可道先生於「著道德而能文章」之韓文公歐陽公以及近代之曾文正公之列而無雜色。總其生平，如犀之箭，雜以詼嘲，讀之者啼笑皆非。冰霜玉剛之操，名滿歐美兩洲，而居貧守約，五十年如一日。泰山巖巖之氣象，翛然布衣，而王公大人，碩學鴻材，趨之請益者，聽其上下古今，若決江河，輒斂容屏息，不敢修與之辨。若而人者，閒情孔思，固所當然。惜其限於時地，未能博觀吾國典籍，於數千年來之聖哲賢豪，更多心領神會，在溝通中西文化之事業上？作有系統之貢獻，以垂百代也。然命世哲人，包羅萬有，其思慮所及，不待困勉之功，而抉摘窮微，有以異於人人，片言隻字，亦至足珍。自威爾生之書出，吾人又覺中國文化，多一西方知音。而對於先生之愛敬，益以深摯，對於中國文化之信仰，益以堅定矣。

一多總表

吳宓

宇宙人生，事事物物，皆有兩方面：曰一，曰多。此二者常存於一處，但可分別。由是（1）知有一且有多，知一多之關係（是一是二，亦分亦合），是曰眞知。如此之眞知，可名曰道（至眞之理）又曰智。（2）知一比多更爲重要，更有價值，我必當處處爲一盡力，重一而輕多，是曰正行。如此之正行，可名曰情（至正之愛）又曰仁。（3）深信宇宙間之精神價值永久長存，不銷不滅，僅其所表露之形色，所寄託之事物，隱現生滅，變化不息，是爲正信。由此而自願畢生爲一盡力，不疑不懼，不急不怠，無論如何結果，仍可心安意得，有內心之安定與和平，是曰殉道殉情之人生觀：即以仁智合一，情理兼到，爲其一生之目的與方針者也。以公式表之，如下：

（一）有一　有多。

（二）一多同在（佛經云一多無礙）。可云一在多中。

（三）而我當重一輕多，處處恆爲一盡力：即須棄多而從一，或憑一以定多（一比多更爲重要，更有價值故）。

惟茲所謂一與多，並非目所見手所觸之物件數目。一多以是兩個符號（喻如代數中之正負，電氣之陰陽），代表諸多事物之二因素，代表每一問題之兩方面而已。其所代表者，極多至繁，今但擇舉其最重要者，列表於後。細觀此表，則知宇宙人生一切事理，均可按一多之關係，簡單歸納，要言不煩，朗若列眉。得此一表，繁文詳說巨帙成書皆可廢。又細觀此表，則知古今東西諸大宗教哲學以及文學政治中之道理，與夫聖哲名賢大師通人之所發，無不可以融匯貫通，歸納比較，見得眞理惟一，左右逢源。盲俗淺識，始多扞格拘泥，而妄爲主奴高下耳。然而孰眞孰僞，孰是孰非，孰可信孰不可從，其分別却正在此，如前所標三條，即可據以判得失焉。古今東西宗教哲學各宗各家所用之名詞各不同，但所指之實則一，所明之理亦無異，曰本末始終可也，曰道器體用可也，曰理曰氣可也，曰觀念曰物體可也，曰形式曰質料可也，曰絕對曰相對可也，曰靈魂曰肉體可也，曰一曰多亦同是。吾今特選用一多兩字爲符號者，以西洋哲學自希臘即用之，而柏拉圖闡釋尤精，佛經中亦恆見一多二字，故用之。讀者不必斤斤於此二字，則幸甚。

一多之內容總表

	一	多
知識論：	心（思）　唯心論	感官（覺）　唯物論
	主觀　以想象了悟	客觀　憑經驗觀察
論理學：	共相　普遍　通　全	自相　特殊　專　偏
（邏輯）	整　大　綱　綜合	別　小　目　分析
形上學：	存在　觀念（柏拉圖）	變化　物（柏拉圖）
（玄學）	價值（黑格爾派）	事實（黑格爾派）
（本體論）	理想世界（太虛幻境）	現實世界（賈府大觀園）
	出世間　天國　淨土	世間　人世　紅塵
	形（亞里士多德）	質（亞里士多德）
	實在（已然）	可能（將然）
	理（宋儒）　道	氣（宋儒）　器
	無極	太極兩儀四象八卦等
	久（天）　同　常　靜	時（地）異　變　動
	本　終　目的　計劃	末　始　方法　施行

（大學：物有本末，事有終始，知所先後，則近

道矣。易曰：其作始也簡，其將畢也鉅。必按
大學此句即亞里士多德目的重於方法之義）。

本體　絕對（自性）　　關係　相對（比較）
眞　眞如　實在　　幻　淨象　虛假
道　佛　上帝　　魔
內（裏）　品德與業力　　外（表）　影響與效果
精　　粗
體（原理）　　用（應用）
質　　量

宇宙論：神（上帝佛）天　宗數　　物（自然）　地　科學
天命（宇宙實況）　　氣運數力星相（迷信）
事物之是非眞假　　生滅消長循環升降等
（必按陰陽之說屬此）

人性論：靈魂（靈）　　肉體（肉）
理　天理（良知）　　欲　人欲物欲（衝動）
性（中和）　　情（喜怒哀樂）
君子（重一之人）狂狷　　小人（重多之人）鄉原
又曰大人（孟子）　　亦即凡民（孟子）
智與愚　　聰明或笨拙
賢與不賢　　性情之剛柔緩急等
智慧　　知識學問
德　　才

倫理學：所行善（仁）惡（不仁）　　男女老幼文野盛衰古今
（即道　所行是（義）非（不義）　　東西新舊左右貧富壽
德論）　所行眞（智）假（不智）　　夭得失成敗貴賤隱顯
榮辱夷險等等
幸福與不幸福　　樂與苦（身體享受）

造福或作孽（孟子與范　　利與害（人事計較）
文正公所謂憂樂指此）
品格（性情行爲習慣）　　名譽　環境　地位
道德　禮意　　風俗　禮節（儀注）
篤信天命　吉行吉素　　卜吉凶問休咎　趨時尙
以身殉道九死不悔　　順潮流惟恐不及
公（無我）　爲義　　私（有我）　爲利
人文主義（擇善執中）　　人道主義（兼愛平等）
正名尙志　愛人以德　　務實圖功　救濟利養

政治學：王道　人治　尙德主誠　　霸道　法治　尙力用術
畏天命　天下爲公　　順民情　專制縱橫
正名尊賢　先裕民興學　　營私結黨　惟富國强兵
崇德務本修己化人　　綜核名實責效圖功
但求綱紀立賞罰明百事　　常爲君主民主立憲共和
舉貨財豐裕民安衆和　　政體之爭總統內閣集
國運昌隆　　權分治之辯
舉用才識賢能之士　　修改法律制度之文
改良　建設　分職有序　　革命　破壞　階級鬥爭
事小事大獨立共榮　　統一全世侵略戰爭

文藝論：天才　靈感　創造　　工力　學問　摹仿批評
立意　賦情　表現自我　　技巧經營雕琢字句
言之有物　精深而簡辨　　詞藻典故以艱深文淺陋
文以載道　引人入勝境　　文以博名利　描寫現實
理得情勝不得不言　　宣傳主義强人從我

右表僅簡示一多之內容，即一多符號所代表之事物理境之最主要者。每項皆兩兩對舉，不可混淆，讀者祈細參。至於一多之關係及應用（即此表每項之解釋與實例）須俟另篇。惟此表原稿乃用英文寫出，然後譯爲漢文，

再加儒佛名詞。如柏拉圖之觀念idea與物 object，亞里士多德之形from與質matter等，而一即One，多即Many，皆應註出原字西文。但因排版困難，故悉從略。又附言者，宓近年所撰譯文章極少。且不喜作文刊布，友朋多加責難，其所猜測之理由均誤。實則宓深感宇宙人生事理全體一貫，小大分合，脈絡相承。牽一髮而動全身。非洞明全體大用，則不能說一事一物不失真言。故平常友朋議論，以及報章雜誌中研討爭辯之文章，宓恆痛感其偏而不全，畸而失真。若我欲說此題，非由其本原說起不可。如此，則又不如不說，而返讀中西古今聖賢之所訓教，與文哲史學最精要書籍。結果，豈特「開卷有益」，真是「一旦豁然貫通」使我身心異常快適。蓋今日流俗之大病，乃是「思而不學」，並非「學而不思」。大家不讀書，人人好寫作。中國寶貴之舊書，各地以廢紙出售。經史要籍，幾將絕版。英美德法日俄之標準佳書，又不能輸入中國，且能讀者亦少。大多數學生（課外）及各界人士公民（業餘）所讀者，日紙雜誌副刊以及黨報宣傳品章程公文，再則家庭朋友通信而已。以此立國，以此言學，寧不可危可痛！就宓個人言，我確以讀書爲最快樂之事，作文演講爲甚困苦之事。友朋來徵稿，學生要上課，我願掬誠以告之曰：此種種常不免大家敷衍，互相欺蒙，循例入學，爲人讀書。君如真有志，真好學，乃至真佩服我，真願受教，來，來，讓我以此二三冊書借與你，你回家細心一字一句讀畢（有疑，筆記下來問我），再來換書去讀：如此前可得真學問。至於我所能講與你聽之一切道理意思，除書中講得更妙更圓更深外，你只須將我所製「一多總表」抄寫一份，隨次讀書思想時常觀此表，如有地圖，則我對你或有小小補益也。

悼梅迪生先生

樓光來

光來獲交於先生在民國十二年之夏，是時光來甫自海外歸來，因先生之介，任教於東南大學，與先生同寓太平橋，朝夕談論，訢合無間。二十五年先生任教浙大，光來亦在杭任職，復時相過從。二十六年抗日軍興，浙大轉徙遵義，光來隨中大入蜀，會合無由。三十四年先生因病就醫重慶，得與一再晤，不意數月後，噩耗傳來，幽明永隔，回思往事，不勝惘然

先生爲人坦白真率，往往面斥人過，不稍寬假，惟絕不藏怒宿怨，友人與先生議論不合，直言其非者，先生亦毫不介意。先生講學論文及品評人物，往往一語破的，蓋先生富於直覺，於人生體會極深，故其爲學無時不以人生經驗爲參證，一如英國之約翰孫，與治哲學者之講求邏輯從事考證者之好旁徵博引而未了解人生，固儼然不同也。先生風神散朗，胸襟灑落，如魏晉間人，而遇事直言，主持正義，實有儒者氣象。先生以朝野方以功利主義相倡導，欲以泰西人文主義啓迪後進，補偏救弊。惟先生爲學雖重視人格之修養，理智之訓練，而學以致用之意無時或忘，故當其寓南京太平橋時，喜讀王荊公曾文正之詩文，蓋先生欲合學問事功爲一，不欲徒以文章見稱於世也。

今之治西學者，往往於我國固有之文化不甚了解，而治國學者，又昧於西洋立國之精神，欲求如先生之文章學問奄有東西之長，而風度如魏晉間人，氣象近儒者，不可多得矣。此先生之未享大年，實爲士林之不幸，非僅光來一人之私痛也。

梅迪生先生傳略

郭斌龢

先生姓梅氏，諱光迪，字迪生，一字覲莊，安徽宣城人。梅氏故宣城望族，淸初梅定九徵君文鼎，以天算之學，卓絕一代，先生之遠祖也。

先生生於淸光緒十六年一月二日，十二歲應童子試，十八歲肄業安徽高等學堂，宣統三年考取淸華官費，赴美國入西北大學，繼入哈佛大學研究院，專攻文學。白璧德先生以新人文主義倡於哈佛，其說遠承古希臘蘇格拉底柏拉圖亞里士多德之精義微言，近接文藝復興諸賢及英國約翰生安諾德等之遺緒，擷西方文化之菁英，考鏡源流，辨章學術，卓然自成一家言。於東方學說，獨近孔子。先生受業門下，最有深契。時民國肇建已四五年，先識之士，皆知中國學術必將受西洋沾溉，非蛻故變新，不足以應無窮之世變。留美學生之儁異者，課暇研論，風發泉涌。胡適君倡文學革命之論，廢文言，用白話。先生則謂白話可用，而文言斷不可廢，與胡君相辯難，其往復之辭，載胡君文存中。先生論文，雖與胡君異趣，然其高瞻遠矚，欲融會西方文化，以濬發國人之情思，則獨居深念，斟酌損益，蓋確乎自有其眞知灼見者在也。

民國九年，先生歸國，任南開大學英文系主任。十年，任東南大學西洋文學系主任，時年甫逾三十，意氣發揚，聘哈佛同學吳宓君歸任教授，創刊學衡雜誌，思樹新猷，以開風氣。吾國自晚淸以來，震懾於歐西諸邦之富強，頗思而效之，初則僅羨其工藝製造，繼則以嚴幼陵譯天演論羣學肄言諸書行世，始漸歆嚮其學術思想。惟嚴氏所譯，泰半爲十九世紀英國功利主義者之作，而西方文化導源希臘羅馬，蘊蓄深永，中土人士，尚多昧然。先生與吳君則致力迻譯或介紹歐西古代重要學術文藝，以及近世學者論學論文之作，冀國人於西方文化有更眞切深透之了解，而融新變故能尋得更適當之途徑，一時東南士氣發皇，惜甫及三四年，先生與吳君皆以故離去，所倡導者，亦漸消歇矣。

先生於民國十二年赴美國，授學於哈佛大學。十六年歸國任國立中央大學代理文學院長。旋復往哈佛，爲漢文副教授。洎先生自留學以至任哈佛大學教授，在美國前後逾二十年。二十五年國立浙江大學竺校長聘先生爲文理學院副院長，兼外國文學系主任。二十七年先生選任爲參政員。二十八年浙江大學文學院獨立，先生任院長。浙江大學舊以理工科名於當世，校風質樸，先生既長文學院，思兼重通才之教育，提倡人文之修養，使承學之士，潤中肆外，篤實而有光輝。惟自抗日軍興，浙江大學轉徙萬里，僻居黔北，風氣阻塞。而戰亂日久，物價騰涌，師生生計艱窘，救死不暇，故先生之所期者，遂未易驟達。

先生襟懷坦蕩，體氣素健，自民國三十三年冬，始患心臟病，病發則氣逆嘔吐。次年春赴重慶休養，六月中歸遵義，稍康復矣。入秋病復劇，醫謂患仍在心腎兩臟，旋赴貴陽就醫，卒以沉疴不治，歿於貴陽醫學院附屬醫院中，年五十有六，時民國三十四年十二月二十七日也。竺校長聞耗赴貴陽，經紀其喪，葬於貴陽六廣門外八角岩聖公會墓地。

先生博覽羣籍，於中西文化均能洞見閫奧，詳悉其源流正變異同修短。治學喜綜大體，爲哲學式之參悟，及藝術式之欣賞，如英國之約翰生，美國之愛默生，皆平生所祈嚮者。沖夷簡曠，善於淸言，稠人廣坐，論學術藝文，人生世態，談言微中，雋妙淵永，使人如望白雲，把挹淸波，藹然忘其鄙吝。平日接物和易，而遇事則辨是非，持正義，讜論侃侃，激濁揚淸，能言人所不敢言。少游美國，爲當時留學生中之翹楚，年壯氣盛，又懷抱甚偉。歸國後甫思發抒，而事阻共願，渡海遠去。及再歸中土，又值大難，播越萬里，局促山鄉，國危民困，士風頹靡，與先生所想望期冀者，日相舛馳，先生不惟不能展其抱負，即平日論議，亦鮮爲人所了解，於是慨然太息於遭逢異常之世變，亦如松柏之經嚴多風霜，惟有艱貞茹苦以

待春回而已。今強敵既覆，輿甸重光，建國之道，經緯萬端，如先生之博學宏識，正當蔚爲世用，而先生亦思於學術文化，有所貢獻，以發其久蓄之懷，而先生竟歿矣。此海內有識所以同深無窮之悲慨者也。

民國十六年至十九年間，先生授學美國哈佛大學。斌龢適於其時從白璧德先生游，視先生爲同門先進，時輒相與論議，上下千載，發其幽思，復商討歸國後共有所建樹。二十六年斌龢乃得與先生同事於浙江大學，以迄於今，自愧檮昧，於學問事業，多承教益，而鮮有所裨助於先生。惟二十年中，初則同門，繼則同事，八載艱虞，共涉夷險，先生深懷遠志，每慨歎於斌龢，斌龢思國運更新，來日方永，猶可以追隨左右，使昔年在美國所共計議者從容見諸事實，乃數月臥疾，一朝奄息，櫬棺藏骨，永閟空山，遂以廿載故交，哀述行誼，事之可痛，孰過於斯。

先生夫人李今英女士，明敏溫淑，嫻習英國語文，於先生內助之功極多。女三人，曰儀慈，曰儀昭，曰儀芝。子一人，曰本修。讀書均穎異。先生中英文撰著，散見各時期學術雜誌中，將俟異日，集而刊布之。

（民國三十五年一月）

梅迪生先生頌

斯泰加

斯泰加博士（Dr. G. Nye Steiger）美國西門大學歷史教授，兼研究院院長。曾任上海聖約翰大學教授。著有「太平天國」及其他有關東方歷史之文字。

～譯者識～

梅迪生先生之謝世，使中國失去一位愛國之男兒，世間失去一位顯赫與新穎之思想家，而余亦失去一位珍貴之良朋。吾儕之友誼，始於先生蒞臨哈佛之際，迄一九三六年先生返國後，未嘗間斷。基此久長之相識，余撰此文，藉表先生之純良品德，以證其爲愛國者與思想家云耳。

余宜也有幸，得以深知梅氏之爲人，先生眷戀國家之福澤，其深邃熱烈之忱，蓋無有出其右者焉。際此八年抗日侵略之苦戰中，先生任浙江大學之教授兼國民參政會之一員，戰時服務之經歷，余僅知其一部，且係間接得識者。此處劇痛，遠離中國，惟余曾長期留意先生專心致志之作品，仍足以令人理解仰慕及崇敬中國也。受業於先生之門弟子，若哈佛之同事，美國之友人以及成羣之中國學生，彼等視沙克拉曼托街之宿舍，爲「遊子之家園」一[illegible]。數年來，凡與迪生親近之人，均能自先生處得悟中國潛藏之偉大性與生氣蓬勃之希望，此種偉大性亦必有實踐之時也。

才智淺薄之士，其愛護祖國之深切熱誠或會影響學者之正務，或會有疑慮之判斷。惟先生之愛國雄心與學者風度，融合而發揚更明亮之光輝，實因先生對現實之真確批判，少受浮淺之外表誘惑所致。

雖然先生情願中國借鏡西方，固無論此種借鏡對中國文化有否進益，而先生深信漫無區別之借鏡，實未適合中國之需要。因中國所需者，僅爲他國最美善之文化也。又因先生重視既往與未來爲一不可分割之完整結構，故絲毫不能容忍狂熱追求時尚者，蓋彼輩情願捨棄中國固有之古代文化之寶貴蘊藏也。先生對於此類事物之判斷，既非草率有所定論，亦不固執己見。深知雕琢良玉，決非數載可期，實需終身奮力之功也。先生始終保持一種熱烈之學者態度，努力不懈，並貫通中國經典文學與西洋文學之研究，以推廣與加強其對世界之認識與有關中國諸問題之了解。此係先生不斷好學之精神，果使友輩有如斯之感悟與特能賞識者也。凡知先生之人，對中國及其潛藏之偉大性，自先生處，獲得較多之認識，亦能明白先生權衡與剖析彼輩之輿情，藉研討以增進其本身對各項問題之理解。

子夏曰：「君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也」。

余忝爲先生之一友，深感榮幸。先聖之言，正爲梅迪生一生之頌辭可也。

梅迪生——君子儒

顧立雅

顧立雅博士（Dr. Herrlee Glessner Creel）美國芝加哥大學東方語文學系主任，著有中國文化一書，其論文散見於美國權威刊物中。迪生先生謝世後，博士嘗爲文悼之，今迻譯如左。

～譯者識～

迪生先生是一個生命力充沛的人，他的死耗傳來，友人們不僅感覺悲痛，而且不勝驚駭。同時我們追憶當年從先生那裏得來的教益，到了今日，還未能加以發揚，更覺遺憾！

迪生先生的年齡，雖和我相差無幾，但足够做我的「老師」，他爲我闡釋中國文學的奧妙與優美，於理智和性靈二者，兼顧並詳，實屬難能可貴。至於他的教授方法，是師仿孔子的，我信先生確含有深意。當他講說文章時，除堅持每個字義，必須充分了解外，更注重詮釋文字中所涵蘊的觀念和旨趣，甚至每每旁及有關中國之文化及其思想等各方面的情形，幫助我們的瞭解。他雖然責人嚴厲，但依舊非常仁慈，他實是一個嚴厲而又令人敬佩的師長。

他而且寬宏大度，當一九三二年我到中國去，他帶着家小從南京到上海來迎接，同我在海船上晤面，以後便介紹我認識了南京方面許多學者，又寫了好幾封信給我，得有機會和北平的通儒見面。

他給予學生的知識，固然不少，但大家對先生印象最深的還是他的品格。他常說眞正的學者須具有嶙峋的氣節，這是他對「廉」字的解釋。他並引澹臺滅明爲例，子游說：「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。」他不僅津津樂道這種做人的道理，而且躬而行之。他又謹愼小心，不肯逢迎獻媚，更不屑作一個隨俗浮沈的鄉愿，照流俗人的看法，假使先生稍能表襮他的固有偉大可愛的風度，其成就當不止於此。過分的隱藏，有時難免成了一種過錯，然「人之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣。」如先生缺乏對一切僞善之鄙視與憎恨的勇氣，那麼便不成其爲梅先生，同時我覺得宇宙間也太空虛了。

迪生先生雖然嚴厲，若因此說他褊狹，那是大大的錯誤了。他學問的淵博，實令人驚異。我知道他對中國文學，創見很多，即就對西方之了解而論，中國人能勝過他的，似乎寥若晨星。他的英文寫作，既達且雅，比之西方名著，也毫無遜色。有一次他把將要付印的手稿，囑我校閱一遍，結果發現只有一句，可略加更動。

先生氣度汪洋如千頃波，實因他是一個忠實的孔子信徒，繼承孔子所說「居天下之廣居」的精神。他不願僅作一個窮則獨善其身的教授，更希望達則兼利天下。但因他富於理想主義，不肯隨衆附和，所以無緣施展他的抱負，竟以教學終其身。我們能够親炙先生的教誨，眞是十分榮幸，爲了不忘先生栽培之恩，希望保持他的熱情正直的精神，繼續他的工作，對中國傳統文化的至高至善處，加以愛護與闡揚。

很少有人和先生一樣，能眞正地實行孔子告勉子夏的話：「汝爲君子儒」。

梅迪生先生文錄序

王煥鑣

宣城梅迪生先生既歿，遺文零落，展轉蒐輯，得如干篇，付之剞劂。煥鑣諷籀既竟，爲之序曰：大地育蘗之秋，僞說詖辭充塞仁義者，蠭午交作，浸淫之久，發而爲沴戾，肆而爲殘賊，生民之阨，焉然起矣。有大人出，目擊而心悔，將欲塞其流，必先濬其源，於是垂涕泣，發聲色而訂其頑，而挽其狂，非以沽名而鬬勝也，必其中論激勃怒，憤憤悱悱，有不獲已焉者，然非其智足以燭疵謬，其勇足以犯笑侮，其文足以達奧衍，烏足與於此哉！民國八九年間，朝野時彥，拾近世西洋論文論政偏曲之見，發蔑孔孟以來諸儒闡明講說之理，謂不足存，唾棄駢散典雅之文有韻之詩謂不足學，譁然以儇野流行之語爲天壤間至文，號召後進，猋起川決，舉國風靡，或與諍討，立被惡名，老生宿儒，卷舌而莫敢誰何。當是時，南雍諸先生深嚬太息，以爲此非孔孟諸子之厄，實中國文化之厄也，創辦學衡雜誌，昌言糾排。而梅先生與吳先生雨生，適自海外歸任南雍教授，精通中西文學，年皆未及三十，意氣岸然，出其學以與世角，莫能難也。吳先生勤於著述，朝夕兀兀，迻譯名著，信達雅遂出林畏廬上。梅先生深惡標榜，文不苟作，作必盡據其蘊，擯斥跌宕，罵譏笑訶，無不極其趣，一文甫出，傳誦遍於橫舍，士習爲之丕變。學問之事，以博而通，以約而精，固可媛媛姝姝，執一曲以自蔽哉！初兩先生之在美國，從其碩儒白璧德游，理董西學，竊其奧窔，證以中國舊說，所詣純粹而持論多同。顧吳先生靜穆寡言，動止有程，學子或畏苦而不敢親。先生則春容閒暇，機趣盎然，出辭爲永，飄灑座人。至於議大政，臨大難，則又守正趨義，屹然如山岳之不可撼。蓋先生爲人，超邁而不失之放，謹嚴而不入於拘，狷潔而不淪於隘，非夫悻悻亢亢，訐以爲直者也。故與人無畛域，其所彈射，目事而忘人，人亦不甚嫉之，豈非有智有勇有文之大人哉！東夷之難，喪其述作，兵事敉平，欲從容以獻故業，而先生客死於貴陽矣。今茲所存，不逮十一，然即此斐斐，想見當日神雄氣壯馳騁文壇之槩，有不豎指以思其人者乎！

哭梅迪生先生

賀昌羣

梅迪生（光迪）先生，三十四年十二月廿七日逝世，渝地友好會一度公祭於中央圖書館。本文草成後，即寄遵義浙江大學，後展轉始寄還，未及發表於公祭之日。復員後，「國文月刊」徵文，爰發表之。今「思想與時代」爲出紀念專號，再爲整理一過，不盡欲言，聊以盡後死者之哀思云爾。三十六年四月廿八日昌羣附誌。

這兩年來，痛哭了兩個在浙江大學的朋友之死亡，前年哀張蔭麟先生，今天又哭梅迪生先生。古人說：「中年傷於哀樂」，現在才深切地體味到這意義。他們那樣活潑的富於創造的生命力，竟溘然而逝，實非我們意料所及。在這個社會中，英俊傑出的人常被迫害，而腆顏無恥之輩卻能保留，這是怎樣一個慣於戕折人才的社會。蔭麟之死，已是中國歷史學上不可彌補的損失；迪生先生之死，是中西文化思想上一個巨星之隕落！

迪生長我十四歲，廿七年暑假，我往成都，他赴香港，通信時，我以前輩稱呼，隨着得他一長函，（我們通信總是長函，忙了便不寫，）意氣殷殷勤勤，要我以至友相待。他這忘年相交的恩意，不單使我感謝，亦可

見他的虛心、他的眞摯、他的年少精神。他是一個不服老的人，當浙大從嚴州撤退，轉江西泰和時，治周、以中等我們八人——號爲「八仙過海」—，同乘一木船，泝江而上，道出蘭溪，登岸投宿。他同我一號舍，茶房來掛號，問年齡，我隨意說了一句，「這位老先生四十七歲。」他登時變色，望着我，「什麼老先生？」倒把我吃了一驚。所以在這篇紀念文中，我以字稱他，亦以慰故人泉下之意。

我們初次相見，在「八一三」之前四日，在南京與中大、浙大、武大三校入學會考試後，應浙大竺校長的宴會上。看他風致翩翩，緯緯大雅，有點壓不著之概，口裏噙着烟嘴，篆煙裊裊而上，談話時，不時仰屋而睨，如有所思，但我們卻終席未交一言。我知道迪生是「學衡」雜誌社的主將，以反對「五四」新文學發揚中國文化自任的人。我是治中國中古史的，當時我的學問興趣大抵偏於考證，而我的心裏對於中國文化卻蘊着一種不妥協的態度，對於「五四」運動的意義，我懷着充分的同情。今邂逅迪生，既自以道不同，不必相爲謀，所以終席冰襟，未嘗敍同事之誼。

如今我對於新文學運動與「學衡社」兩方面，卻另有一番新的認識。我以爲一種影響於後世幾千百年的思想或學說，其本身必含有兩個不可分的成分：一是屬於時代的，一時代有一時代的問題，一種思想或學說的產生，必是針對那個時代的問題而發，問題愈大，那學說在當時的影響也愈大。另一個成分是超時代的，那是總集一種文化之大成而帶有承先啓後的作用，才能繼續影響於後世，息息與整個歷史文化相關。「五四」運動所攻擊的，是儒家思想的時代的部分，這是曾經歷代帝王政治利用、墨守、假借，成了一種虛偽的古典的形式主義，演成了中國政治社會、文化思想的種種腐敗與停滯，百害而無一利，我們應當絕對排斥的，我們有我們的問題。「五四」運動所做的是這個破壞工作，我們現在還需要繼續做這個工作，要緊的是我們須具備超高的貫通古今的鑑別能力，才能認得清應當攻擊應當破壞的目標，再不能做玉石俱焚的勾當了。「學衡社」所欲發揚的，是那超時代的部分，那是一個民族文化的基石，終古常新，雖打而不能倒，因爲我們自身與古代即在這個同樣的時間空間內，怎能跳得出這個文化圈外去？孫行者仗他的觔斗狡儈，目空一切，然而，畢竟無法打出佛的掌心。不過「五四」運動的攻擊得其時，「學衡社」的發揚非其時，須知在一個深厚的文化基業上，沒有破壞，如何能先言建設？於是一般遂加「學衡社」以「頑固」之名，是極不清楚的看法。當時雙方恐怕都不會互相瞭解這些意思。迪生的一篇「孔子之風度」，活潑潑地以一種人文主義的筆調去描寫孔子，孔子是那樣一個風趣橫生、高華可愛的人，因知作者也是這樣一個風趣橫生、高華可愛的人。

我以高華二字稱迪生，與王伯沆先生斷他的「廸生守狷潔，美玉自無瑕，」（這兩句他常引爲知己之言，）可以參照，是以知廸生之爲人。狂者進取，狷者有所不爲。在近代人文史上，比較說，長江上游多名士，每喜放言高論，直接間接多會與政治發生關係：長江下游多高士，狷介自守，有所不爲。嵇康「高士傳」序錄說：「賢行潔光，則高而不名；稟德適時，則名而不高。」名士和同風氣，沒入於時代中，與時俯仰，偏於廣大的空間活動，於文教政俗有提倡鞭策獎掖之功。高士則好比「暗水流花徑，春星帶草堂，」他是繼文化學術一線之傳的人，「爲天地立心，爲生民立命，」具有頂天立地的人格，如日月經天，江河行地。哲學之精微，文學之才藝，史學之識力，聚集於一身，而成人性之最高發展。他不求名，而名自歸之；不求名，所以能欣賞自己，雖處憂患，有其自得之樂。謝靈運詩：「潛虬媚幽姿，飛鴻響遠音，」可爲高士風格的寫照。他給與社會的，不是有形的功利實惠，而是精神道德的影響，是想像的交流。因其有德而無位，故榮華丘壑，甘足枯槁。非義之所在，雖「天子不得臣，諸侯不得友，」有「紫玉自貴」的氣象；若義之所在，雖老農牧豎，販夫走卒，亦可與之爲伍。

我們要評量一個民族文化價值的高低，當看那個民族在他的文化生活

中如何成就下列三個活動：——健全愉快的身心，明哲的智慧，高華的性格。神存富貴，始輕黃金，才算得高華，才算得最高的文化性能。

廸先雖以「狷潔」自好，而其實正是他的高華處。狷潔而不高華，當夫而已。他爲什麼狷潔？因爲他不能達到他的政治抱負。（包括在學校內的措施。）他何以高華？因爲他有政治家的抱負。他在流離轉徙中，Machiavelli 的 The Prince, Babbitt 的 Democracy and Leadership 一類的書，常不釋手；王荊公和曾、左的政事文章，他確會下過一番功夫。他具有政治家胸襟，而亦不想亦不宜做一個政客。做政客，必具三個條件：一要身體好，個人的時間精神乃至飲食起居，都不由得自己支配；二要有口辯，臨機應變，應對如流，內容儘管空疏，甚至無中生有亦可；三不可有學問，有學問必辨是非眞僞，不能寡廉鮮恥。這三者，廸生無一具備。此所以他在大學裏，在參政會，一般朋友認爲他「瀟灑」、「不親事務」之故。東晉過江，王導「爲政務爲清靜」，殷羨謂庾冰曰：「卿輩自是綱目不失，皆是小道小善耳，至如王公，故能行無所事。」而王導自云：「人言我憒憒，後人當思此憒憒！」當今之世，在中國任何地方，要保持一種政治家風度，必然行不通，也不能爲人所了解。今日中國舉世是一套卑劣的急功近利的思想，他焉得不狷潔？焉得不被認爲不親事務？他說：

我輩年事愈長，入世愈深，愈覺一切毫無辦法。此或因個性使然，無可改變，然世間好人實在太少。我任天眞，而人用機詐；我本無所爲而爲，而人則得寸進尺。……而弟亦天賦傲骨，當然自有身分。……平日喜笑怒罵，純取玩世態度。……昔日之理想規劃早已付諸煙雲，而弟之「瀟灑」與「不管事」，純是表面作法，實則內心痛苦萬狀。　（三十年四月七日函）

陶淵明「感士不遇賦」序云：

夫履信思順，生人之善行；抱朴守靜，君子之篤素。自眞風告逝，大僞斯興，閭閻懈廉退之節，市朝驅易進之心。懷正志道之士，或潔玉於當年；潔已清操之人，或沒世以徒勤。故夷皓有安歸之歎，三閭發已矣之哀。悲夫！寓形百年，而瞬息已盡；立行之難，而一城莫賞：此古人所以染翰慷慨，屢伸而不能已者也。

廸生少年時，「意氣發揚」，「抱負甚偉」，（郭洽周兄撰「梅廸生先生傳略」語）那是可想見的，在杭州、泰和、宜山的時候，他還不覺得老之將至。五十以後，從他和我幾十次的通信和幾次重慶會晤的談話中，（可惜這些信札十分之九都散佚了，總以爲來日方長，文字所傳，畢竟糟粕，未曾加意保存。）他的思想漸次歸於平澹了，上面抄錄的「感士不遇賦」序，正是他這幾年來的心情。他原是一個 Classical-minded 的人，今日歸於平澹，是很自然的。前年來信，他謙虛的說，我多少已盡立言之意，（這話令我汗顏！）他倘無甚成就，戰事結束後，生活若較安定，必要寫成一兩部書。

他對於清代政教風俗，有許多精到的見解。他說：他曾和現在一位號稱治清史的朋友談過，那朋友簡直不甚領解，使他非常失望。他很想有人出來把清代士大夫的生活，像 Boswell's Life of Samuel Johnson 一樣，很有趣的記述一下。這種敘傳文學，中國學人從不曾留意，假如有人當時把沈子培言談生活詳細的記述下來，豈不是一件快事。中國民族性之深厚，不單外國人不了解，本國人也不大了解，敘傳文學的表現法，在這方面最爲親切。宋明以前的文集和遺事，都不完備了，不能互相參照，清代的文獻現在流傳的還多，正可着手。近來工作之餘，我亦嘗以 Boswell 的書自遣，對約翰生的言談耒采，有時亦頗有會心處。卅四年八月，當他離渝返遵義的前一日，到我那裏留了一宿，娓娓談約翰生到深夜，說到英王一次特意微服出行，去圖書館會約翰生，他事前並不知道，正在低頭看書，有人低低地在他耳邊說道："Sir, the King is here." 這時迪生逸興飛揚，他似乎感覺學士大夫之享此光榮，與英王之有此逸興，那個社會的文化生活多麼健全愉快呵。這是我們最積極的長談。第二天，英大使薛穆先生通知

他，有車到遂義，他便率夫人子女僕卒成行，不料竟成永別！

我常勸他用英文發表中國文化思想的著作，精力如感不能久持，短篇的論文更好。今日英文已成領導的文字，實際是一種世界語，國際間文化思想的交流，英文比較容易普遍。今日不是中西文化比較的問題，而是中西文化如何合一而成世界文化的問題，——如何將舊世界的思想與新世界的行動，融會而爲一。這須得對於中西文化學術思想的源流能心領神會，對於現代思潮也能辨章其是非得失，而於文字尤須具有充分的控制與表現能力。迪生就是一個具備這樣資格的人。他前後在美國二十年，我在北平時，據美國一個漢學者，他的學生 Creel 說：他的西洋文學的修養，比一個普通美國教授還好。他非常願意接受我的建議。他說：他的英文，國內知名的英文學者是如樓石庵、范霄僑、郭洽周都深知。去年暑假，我同石庵先生一起讀到他的一篇紀念其本師 Irving Babbitt 的長文，石庵亦頻頻讚服，那用字之典雅與持論之淵博，足以見他平生學術思想之大體。其實他的中文不如他的英文，這話他自己也承認。他的中文從古文入手，古文的家法，他也不盡守，而他所寫的文章的內容，又多半是現代的材料，他的見解雖高明正確，如他在浙大「國命旬刊」上所發表的幾篇，然而，其行文終難引人入勝，從這點說，他是失敗的。古文的句法和詞彙絕不能充分的顯示現代意識和現代精神，這層，他未嘗不知道，無奈受古文的影響太深，而他的文章遂不知不覺的成了「改組派」的小脚了。

他的西洋文化思想的素養，使我不能窺其涯涘，當然他受白璧德的影響最深。他們雖誼屬師弟，而彼此都有知己之感，這可以從他紀念白氏的那篇文章看出。白氏是美國近代人文主義的大師，在國內外觀感不一，有的人極佩服，有的人也反對；但從那本紀念白氏的論文集看來，他是一個很有風趣而性情醇厚的長者。他的學問的全貌，非文學非哲學非史學，而亦文學亦哲學亦史學，迪生的學問趣向亦大略與此相同。他們是把這三者凝聚起來，一齊打破，再用水調和，然後「你泥中有我，我泥中有你。」即迪生紀念白氏文中所謂 Philosophical acumen, literary gift, solid scholarship. 亦即姚姬傳「古文詞類纂」序，曾文正「聖哲畫像記序」所稱義理、詞章、考據，這三者兼而有之，才可以論人生之精微，文化之優劣；辨章學術，考鏡源流；由分析而歸於綜合，雖綜合而見其分析之精；發爲文章，自然不同凡響；見諸行事，自然深切著明。

迪生在純文學方面的造詣，我不會見過所作，但看他圈點的詩詞，欣賞力很高，見解很通達。在宜山，我同他住南街的南樓，早晚總是喃喃不息的念念有詞，我是要做札記，彷彿認真工作的樣兒，對於他的這類起居，其實有點煩。他讀詩文得到自己得意處，不管如何，便來拉着「奇文共賞」，這時我更有點煩。其實他是很警覺的人，足見他的情誼之厚。一次，我用了一句「昏昏燈火話平生」又一次引「風亭把盞酬孤艷」，他很高興的說，這是荊公的佳句。可見他的欣賞力很高，記誦亦强。在南樓，他同我接連談了三夜的生平往事，我有所感觸，寫了一首「浣溪紗」送他看，他起初還表示一種 coy refusal，後來說：我們尋弘度去，發起一個詩社好不？詩詞要練練才好。那時劉弘度先生同我們隔了一條街住，可見他很富有文學趣味的。

二十八、九兩年，我避居樂山附近古寺中，空山樓閣，寒林晚鴉，幾與外界隔絕往來，一意撰述「魏晉南北朝史稿」，承他不斷來函相慰，談今論古，在那樣的孤寂生活中，有這樣一個熱情的天涯知己，亦足以自豪。三十年，我來重慶，陸續抽出史稿三四篇發表，其中兩篇是關於魏晉清談的，承他逐讀，復加以商榷。他說：

返復研讀，覺大著組織縝密，識解深刻，具有申、韓家法。又弦外之音，所謂「歷史非僅紙上陳迹」，正見人之賢愚忠奸，千載如一日也。弟竊意道、法兩家之所以同，自史公以來，未有能予以適當之解釋者。道家任自然，法家主干涉，各趨極端，有如水火，而何以史公云申、韓「皆原於道德之意？」秦、漢以來，習刑名者亦喜黃、老。此實爲歷史上一大疑案。兄書亦未能予以明確之解答。兄云：老子之學出於陰，陰之道雖柔，而其機則殺，故學之而善者，則清靜慈祥，

不善者則深刻堅忍（昌羣按：此數語係引魏默深「老子本義」。）云云，亦只指出其一二面，實則此中微妙，猶不止此。弟覺其不止此，而亦不能得一更充足之解釋，當須於中西思想史上下一番工夫，而後或可解決此一問題也。（昌羣按：拙稿「魏晉之政與清談之起」一文，於此意備發其端，未遑暢論，宜其有疑。夫嚴成「清談思想初論」一篇詳述此意，迪生來渝時，原稿已交商務付印，備於談話中略有解釋，他會首肯。近日此稿已出版，而「人琴俱杳」，悲夫！）再者兄之極好材料，往往埋沒於注脚中，如所引司馬父子之作僞與陰險諸端，皆當置之正文中，此種材料用來更使文章有聲有色，引人入勝也。古今中外不朽之史學名著，皆是文學名著，彼談「客觀」史學，或「科學式」史學者，皆其文采不足動人，故作大言以自衞耳。（三十二年五月二十五日函）

他對於客觀與科學的史學之說，容有誤解，或言之過甚，而「古今史學名著皆是文學名著」，却是至言。他又說：

久不奉候……實則弟何嘗一日忘吾兄乎？通信之道，在一來一往，不可少斷，否則日久則話愈多，話愈多則不知從何說起，愈久愈難動筆，此弟之大病也。……前次賜函，（昌羣按：今僅偶然存此文中所發表之三函，其餘都散失了！）所論著作事業，其話甚長，非面談不能盡。簡而言之，著作全視題目而定，有考證故實者，有闡發思想者，有描寫生活方式者。兄所從事之魏、晉（南北朝）史，關於思想與生活方式者居多，絕非錢文子「補漢兵志」之類，故須傳事而兼傳人，起古人於九原使之活現紙上，「萬古騷人心不死，文章作到還魂時，」此雖爲「牡丹亭」而發，史學家亦可資爲借鏡也。吾國史書稱「左傳」與「史記」，非以其文章生動、長於傳人而有還魂之術乎！（三十三年六月四日函）

他的這段史學見解是對的，「傳事而兼傳人」，都須要組織力之强，文章技術之妙，原來歷史的研究過程是科學，歷史的敘述過程却是文學。故史學三長——才、學、識——爲古今不易之論。

前面說他的「高華」，下邊說他的「可愛」。

迪生是一個性情很眞率的人，朋友私下都說他是一個「大的小孩子」，「大人者，不失其赤子之心者也，」這是他的可愛處，也是他的偉大處。他是極推崇Thomas Carlyle的人，卡萊爾稱此爲Childlike greatness，有小孩的天眞坦白，而有大人的沉着深厚。他又好像李後主的詞，似乎含着，似乎也不含著，只覺意興纏綿，一往情深，毫無矯飾。有時，在一種不調和的場合，他的風趣使得空氣變爲輕鬆。但他並無辯才，不善於辭令，却有一種直覺的機智，言談微中，一針見血，發人深省，約簡雋永，有魏晉人之流風。有時，他認爲義不可屈的時候，便一怒而不可遏。他却有個好處，怒發過了，便一切烟消雲散，不念舊惡。有時，他對最熟的朋友也怒，事情過了，他覺得自己錯誤了，仍舊來要好，毫無芥蒂存於心。弘度、石庵會告訴我，我們都受過他這樣的怒，弘度手上至今還留着一星鋼筆尖點破的疤記。（那是青年時在復旦同學的時候。）我也受過這樣的怒，那是從宜山南樓移到鄉間的小樓上，弘度亦在座。不過都只此一次。前幾天和石庵談起，還餘情裊裊，感激他對朋友的眞切。他與石庵雖不常通信，他自己說，却是「太上之交」，可見他在友情上面有着極高的意境，而石庵亦許爲知己之言。他能感到朋友的好意而多情，亦善於表示好意給朋友而感愉快。他具着强烈的正義感，大關節目上絕不敷衍，非貫徹主張不可。

我同他在學問的方法上不同，所以在浙大播遷中，兩年患難相處，共數晨夕，他的「奇文共欣賞」的情調，當時雖使我有點煩，今日豈能再得！而他的眞摯，與我性情相契，則無間然。人生會意不多，相知有幾！此刻我在更深人靜，坐在他不久以前到我這里來坐的書案邊，結束這篇弔他的文字，不覺悲從中來，泣數行下，彷彿杜少陵之夢太白，「魂來楓葉青，魂返關山黑。」「死別已吞聲，生別常惻惻！」

卅五年一月廿九日辱交賀昌羣拜述於重慶沙坪壩松林叢

哭廸生

梅李今英

嗚呼廸生！抗戰終結，勝利來臨，而子竟不克享太平之福乎。日夕籌劃遷校回杭，而子竟不得參與乎。子所厭倦僻遠之貴州，而竟以爲長居之所乎。命之所招乎，天之所定乎，抑人生之顚倒刺諷乎。在渝四月，經公私醫士檢查，無一提及腎臟有疾，是醫士之疏忽歟，抑命該如此歟。結婚十八年，英以兼課於外，未能專力家務，又素不善烹飪，未能使子飲食適意，是英之過也，何以對汝。我等之結婚，子尚記憶乎，子所持之理由，爲工作上需余爲助，余遂不顧一切，以爲可爲學問犧牲，爲子之工作犧牲，爲人類之高美生活犧牲，又安知爲生活奔馳，竟未能助子於萬一也。子爲人，不偏不苟，不愛錢，不慕譽，不輕動筆，不急出版，故生平落落，著作不多。而國內外各雜誌之論文，均在戰時散失，未完之書稿，又在杭州被焚。致子於病者此其理由之一也。一生愛國情殷，每見政府派出之國家代表，雖作辭流利，而不悉國情，輒慣愧痛心。在美就學九年，在哈佛教授十二年，時刻想念祖國，歸心如箭。尚憶民二十五年，決心回國，船票已定，而學生顧立雅在芝加哥大學主持中文系，特來苦留，迄於深夜，子雖爲所動，終不能克勝愛國愛家之熱情，復不肯失信於浙大，遂決心回國。抗戰八年，憤恨哀痛，恨敵之無知，傷城鎮市民之受損，此子致病之第二理由也。志雖嚴正，而對兒女之慈祥，實所罕見，在美友人常引爲妙談。爲兒女購買衣物，非最佳者不購，兒女有病，憂慮不已，非即延醫不稍放心，常言「汝不知我如何切愛余之家庭，及余之兒女」。抗戰期間，遷之不帶兒女入內地，恐生活驟變影響健康。然友人邀留港任事，則以不能「背棄職務」(desert my post)爲辭。及香港事變，不通消息者，三越月，因洞悉港地形勢知其危險，不安睡者兩月餘，又不知延醫服藥，精神緊張，心緒愁悶，此其致病之第三理由也。去年(三十三年)戰事危急，延及黔境，乘余妹包車之便，促英攜兒女赴渝，已則留遵，不忍棄校先行。憂國家大勢，慮學校員生安全，朝夕不寧，遂有十二月廿七日之氣困脈搏之危急，此致病之第四理由也。抗戰八年，同事中有一粥一飯者，有兒女停學者，有學生衣食不繼者，因營養不足病而休學者，子必搖頭浩嘆。生平愛食豆腐，舉碗臨餐時，常謂「吾校學生每日不能得一方豆腐之營養。」輒爲之飲食不快。每赴渝即將實情向教育部陳述。又浙大分三處，精神不能一貫，耿耿於心，此致病之第五理由也。嗟乎廸生！想念子之生平，余安得不痛心想念。子之諄促，余安得不悲怨乎！抗戰八年，校中各種獎助金，絕不肯申請，謂「汝我均作事，雖困苦，不致於最苦，我申請若得，無助者又增一人矣。」尚憶在美時，有交換教授政府人員帶玉器或刺繡賣換美金。家況困難時，英曾帶笑帶眞談說及此，子蹴足怒，曰：「讓全世界有一人非爲金錢而來美！」英亦非善於籌劃生計者，以後雖人口加增，弟妹學費擔負日重，亦不敢再提此種事矣。近年來，以爲總有一日可脫離校務，暫停授課，半畝田園，可以安心著作。嗚呼廸生！檢閱遺稿，著作計劃按年編月，至民四十三年爲止，天竟不假年以竟其志乎！倘有兩年即可退休，竟不可得。即教學三十年應得之一年休假，亦因戰時而未果。廸生廸生！子嘗說英命眞苦，然不如子命之苦也。九月間病發時，欲借小包車到筑，卒至病重始得機會，而吾國汽車不少，乘小包車赴讌會消遣時日者大有人也。嗟夫廸生！教學三十年，生而無養身之具，終而無買棺之力。使人望教育門牆而生畏，英安能不爲教育界悲怨，不爲吾國教育戰慄也。病重時，夢中猶以生徒學業，浙大發展，國家分裂爲懷，東北困境，上課開會，喃喃不息。醫生護士搖頭嘆息，以其雖病而絕對不能休養也。除呼家人名字外，無一語及家事。英上念老母，下顧兒女，又安能釋然於心也。一生待人寬大爲懷，有告以讒言者，一笑置之，交好聘任如故。而對學生學業，則極嚴正，不稍苟且，常以達最高標準盡力工作爲職

。對學生貌似冷淡，然內心之關切期望，知之者方知子為人之熱情也。在東南大學主持西洋文學系時，某年以主張不行，辭職欲去，全系學生苦切挽留，甚有流淚下跪者，挽留師長，懇切如此，全校異之，而子亦為之感動而復留。嗚呼迪生！汝忽爾而去，我何以慰汝，何以自慰，何以慰兒女，又何以慰汝我七十五齡之老母乎！只有祈求上帝賜英力量，以盡汝未盡之責，子如有靈，應為我一助也。英苦痛中，勉以自慰者有二：一則子自染病至臨終時，毫無痛苦，安寧過此生死河，平安到彼岸。二則出乎意料之外，忽欲領洗禮信教。女兒常說汝父今生不肯相信基督，而子最終遂有所覺悟，謂不獨個人須有宗教，而全國亦需要宗教，以真誠而負責者少，故國難頻頻，因此子有聖誕日之受洗。故臨終時無所畏懼，無所牽掛。迪生迪生！願子平平安安，魂升天國，無憂無慮，安心休息。汝之子女，必不至於輟學，汝之老母，必不致於凍餒。在天國稍待，英不久亦至矣。夫復何言，嗚呼痛哉！

瓊斯爵士與中國

范存忠

迪生先生生前，對於中西文化的關係，常感到濃厚的興趣。二十年前，他在哈佛講學，我們在哈佛讀書，每隔幾個星期總有一個晚上，大家到他家裏縱談古今中外的人物。他那時大概靠近四十，而我們大半是二十多歲的孩子；他那種上下古今的議論，往往給我們無限的興奮。他那種嚴正，不妥協，不苟且的精神，以及自然灑脫的風度，永遠值得我們懷念。我每想起迪生先生，總想起他那副閃爍有光的眼睛，包含無限的啟示。每在議論精到的時候，他那副眼睛特別亮，特別有神，我們也特別高興。回國後，在上海、南京、重慶各處聚首，長則一二年，短則幾小時，每見必談，每談必各發生無限的感慨。記得有幾次，還談到瓊斯爵士與英國的漢學家，希望有機會重新給他們估價。我不知道他後來有沒有實現他的願望。也許他那種不苟且的精神，沒有允許他把這方面思考的結果發表出來。抗戰中，讀到他的「卡萊爾與中國」，覺得字裏行間流露着他的抱負。今趁「思想與時代」替迪生先生出紀念刊的時候，寫了這篇小文章，作一個紀念。

瓊斯爵士(Sir William Jones, 1746—1794)，大家知道他是一個梵文學者：他的梵文研究奠定了近代比較語言學的基礎。但實際上，他的貢獻並不限於比較語言學。他是當時有名的法律家，又是當時有名的詩人——雖則他在英國文學史上的地位，直至最近才被承認。就大體言，瓊斯的比較語言學，與現代的比較語言學，其目的有些不同：現代語言學者往往注重語言的本身——不論是形體、聲韻、或意義——而忽略語言裏的寶藏；以至於研究衛馬時代的希臘語的，可以不懂衛馬；或研究文藝復興初期意大利語的，可以不懂但丁；或研究十六世紀英語的，可以對於莎士比亞毫無興趣。瓊斯則不然——或者可以說，在他那個時候，語言學與其他有關係的學問還沒有充分的分化。瓊斯研究語言與語言學，其目的在發掘每個語言裏的寶藏——政教、風俗，尤其是詩。他研究波斯文，因為波斯文裏有哈腓斯(Hafiz)的作品；研究阿剌伯文，因為阿剌伯文裏有摩勒迦(Moallakat)一類的作品；研究梵文，因為梵文裏有沙孔特拉(Sakuntala)一類的作品。對於他，語言學與其說是研究的目的，不如說是研究的工具。也同現代的語言學家一樣，他懂了不少語言——也許比普通語言學家懂得更多——但他同時是一個法律家，他在議會選舉法，懲治叛亂法、民法債權，印度古代法等各部門內，都有貢獻。至於他的詩，雖則大家不甚留意，在十八九世紀頗負一時的聲譽，而且對於十九世紀的詩人，如拜倫、雪萊、丁尼生，都有顯著的影響。

瓊斯對於東方語言，很早就有興趣；在他沒有進牛津大學以前，已經

學了好幾個東方語言了。他學習的次序大概是這樣：最先是希伯來文，其次是阿拉伯文，其次是波斯文，再次是土耳其文，又其次是梵文。他開始習中文大概在一七六七年冬天，那時他還只廿二三歲。他曾抄了一些學關於中文的圖表，如邊傍、字頭、以及基本單字，預備學習。那時候他已經看了一些關於中國的書。最主要的，是柏應理與殷鐸澤等用拉丁文翻譯的大學、中庸、論語。這本書係於一六八七年在巴黎出版，但在七八十年中，它在歐洲還是一本基本的參考書。在一七七〇年間——那時他還只廿四五歲——他已經對於孔子與儒家的學說發生了興趣。他寫了一篇論教育的文章，現在已經散失了，我們所知道的只有它的大綱。這大綱一開頭就引了大學：

大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。

我們不相信瓊斯對於「明德」、「新民」，以及「至善」，有透澈的瞭解。他用的「大學」是那時流行的程朱註疏本（柏應理的拉丁譯本，也包括程朱的註疏）。在他的教育大綱裏，「大學」是「大人物完善的教育」；「明明德」是「培養與改進他們瞭解能力」；「新民」是「協助與改善他的國民」；「至善」是「主要的善，或永恆不變的爲善的習慣」——意義上有些走動，與原文一比，終覺隔了一層。但他卻能抓住要點所在——他認爲教育最主要的目的是「善」：自己的「善」，一個人的「善」，推而至於全人類的「善」。他認爲要達到這目的，我們必須取得知識，並培養瞭解能力。他是愛好語言的人，他覺得語言是取得知識與培養瞭解能力的工具。當時，一般人所謂語言，是指歐洲的語言，尤其是希臘羅馬的語言。瓊斯並不輕視希臘羅馬的語言，但他覺得光是希臘羅馬的語言是不夠的：他要通用「各時代、各民族、多少年來積儲的經驗與智慧」，因此，他說，「凡任何民族在任何時代，對於人類的智識有巨大貢獻的，它的語言都應當學習」。他這篇教育論包括下列各章：一、語言；二、瞭解；三、智識；四、人類的善；五、個人的善。此外有兩章附錄：一章討論音樂、繪畫、詩、及其他藝術；另一章討論游戲與競技。這是瓊斯初次與中國思想接觸後所生的結果。儒家的教育理論，他雖沒有充分瞭解，已經變成了他思想的一部分了。「大學」上寥寥數語，加强他對於道德教育的信念，開拓他思想的領域，並推廣他教育的範圍。在他們學習表上，中國語文毫無疑問的要佔據一個重要的地位。他已經不是一個典型的狹隘的英國人了。

但他的興趣，並不限於教育。他讀的那本「大學」的拉丁譯本，不但有「子曰」，他有「詩云」——許多片斷的詩。從這片斷的詩句裏，瓊斯約略窺見古代中國民族的想像力的表現。他特別歡喜的是「淇澳」：

瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮，有斐君子，終不可諠兮。

他把這首詩譯成了拉丁詩。關於他翻譯的經過，我們有詳細的記錄。在一七七〇年七月間——那時他在法國南部旅行——他寫信給波蘭的梵文學者瑞微玆基(Reviczki)，敍述他與這首詩的因緣：

當我讀着柏應理他們譯的孔子之書，對於這裏面高古的情感，以及那哲學家議論裏所引用的片斷的詩歌，深深的感動。這些片斷的詩係引自中國最古的詩集，尤其是詩經。這部書，巴黎的皇家圖書館裏有一個很好的本子。我就立刻打定主意去翻閱原文。我找到了那本書，經過一段長時期的研究，居然能把其中一首詩與柏應理的譯文較批對照；我就把這首詩的每個字，或說得更妥當些，每一個圖畫，分析了一下。現在我把直譯稿寄給你。這首詩非常莊嚴，又非常簡潔；每行只有四個字，因此省略是常有的事，但風格上的晦澀，都增加了它的雄健。此外，我還附了一個詩的翻譯，每節與孔子原來的意思能夠合得上來。我是否成功，你可以自己裁判，但只要你看了高興，我也滿足了。你知道，這位哲學家，可以說是中國的柏拉圖，他生在耶穌紀元前六百年，他引這首詩，說是一首很古的詩。所以這首詩，可以

說是古代文明最有價值的寶石。這可以證明，詩在任何民族，任何時代，都被重視，而且在任何地域，都採取同樣的意象。

在這一節通訊裏，我們可以看到瓊斯對於中國古書的興趣。他發現了一首詩的斷片，彷彿在空中發現了一顆行星，在地下發現了一個礦岩。他分析一個個的單字，還是語言學家的工作；但當他討論詩的風格，詩的詞藻，以及詩裏所包含的意義，他已經超出了語言學家的範圍。語言學對於他，始終是一個工具——雖則是一個重要的工具；他的目的，是要從語言的媒介裏與各民族，各時代的大人物，大著作，取得精神上的連繫。他譯這首詩，本來有兩個稿本，一是直譯，一是意譯；現在保存在他集子裏的，只有他的意譯本。據一般拉丁文專家的意見，這拉丁詩，雖無驚人之處，但在格律上，寫得並不壞。

瓊斯如何學習他的中文，我們不甚知道。但在他的通訊裏，我們可以得到一些暗示。在一七七一年間，那時瓊斯對於阿剌伯文與波斯文，已經有了相當聲譽——有一個學神學的青年，也在研究阿剌伯文與波斯文；他碰到了一些不認識的字，就向瓊斯請教，以為這是波斯文。但這不是波斯文，而是中國文。一七七一年六月二日，瓊斯寫了一封回信，中間有一段說：

> 對不起，你送來的幾個字不是波斯文，而是中國文，因為手頭沒有書，一時無從辨別；可是就是中國文，我也能認識，等天氣涼快一些，可以上鮑德萊圖書館（即牛津大學圖書館）去查考。現在呢，你可以探聽一個中國人，他住在倫敦；他的住址我記不得了，不過明天或禮拜六上倫敦的時候，就可以知道。

這一段給我們一些考證的線索。據我所知道，在一七七〇年前後，倫敦大家知道的中國人，至少有兩個，瓊斯大概都認識的。一個叫做譚記華（譯音），通稱紀華，於一七六九年從廣東跑到英國，在一七七〇年以後的一、二年裏，走了一段紅運。他是一個塑像家，手裏捻了一團泥，看了你一眼，就捻了一個泥像，據說相當的逼真。他於是哄動一時，達官、貴人、名士、藝術家，紛紛去捻像；喬治第三還特別找他捻了一套皇家的像。在一七七〇年，在皇家藝術會的展覽會裏，他也有作品，是一個半身塑像。在左發尼（Zoffany）的名畫裏，我們還可以在當時許多名藝術家中間看到他的面貌，中年模樣，是一個黑黑矮矮的廣東人。這譚先生還留下一些英文書信，其中有幾封是寫給牛津的三個女太太的，似通非通，但也有些意思。這就是瓊斯所說的中國人。從他那裏，瓊斯可能得到了一些關於中國的知識，或增加了一些中國的字彙。此外，還有一位中國人，年紀比較輕些，也是從廣東來的，叫做黃雅堂（譯音）。他是商人，但據說是秀才出身。在一七七〇年以後，他與瓊斯有相當的來往；後來回到了香港，還與瓊斯繼續通訊。瓊斯從他那裏，可能得到更多的中國知識。

但瓊斯雖是語言學上的奇蹟，他的中文程度始終有限。他讀阿剌伯文與波斯文，有人指導；他讀中文，却很少地方可以請教。他曾把他所知道的語言分成三類：第一類是他精通的語言，包括英文、拉丁文、法文、意大利文、希臘文、阿剌伯文、波斯文、梵文八種；第二類是不甚精通的語言，閱讀時，需要字典幫忙，包括西班牙文、葡萄牙文、德文、希伯來文、土耳其文等八種；第三類是略通或欠通的語言，包括十二個，第一個是西藏文，末一個是中國文。瓊斯是威爾斯人，但從小受英國教育，所以他自己的語言威爾斯文，也在略通之例。二十多歲時，他到法國旅行，法王路易十五曾予召見，法國宮庭認為他真是一個奇蹟。法國人愛說警闢語，就說，「瓊斯能懂世界上任何語言，除了他自己的語言」。關於中文，他大概在二十二三歲就可以認字；後來到了印度，又用了一些功夫，但他的中文，始終沒有十分超過認字的程度。瓊斯認為中文並不很難；他不是已經精通了的幾個很難的語言了麼？那時，學習中文的工具，已經有了幾種，如拉丁的中國文法與拉丁註解的中文字典。瓊斯預備用了這些工具與柏應理等譯的大學、中庸、論語，去讀原文；他覺得經過這一番功夫，學習中

文的程序，已經過了一半了。瓊斯從來沒有承認中文是難通的，雖他自己並沒有學通。他曾練習過書法。他的集子裏，有兩篇中楷，寫的是「菉竹」詩第一節；其中一篇寫得比較整齊，另一篇——也許是比較早寫的一篇——寫得差些；這大概是瓊斯的手筆。每篇三十六個方塊字，筆致很幼，有的像爲子，有的像蓬草，有的字缺一筆，有的字多一點，很像孩子們的描紅，但大體還可以認得清楚。

一七八三年，瓊斯到了印度，担任加爾各答最高法院的推事。第二年他創設了一個亞洲學會，其目的在研究亞洲的歷史、古物、藝術、科學、文學。他當了第一任會長。在他就職演說裏，他自稱：多少年來思考東方各國的歷史與文化，已成習慣，並感到莫大的愉快。在中國學術的範圍裏，他主要興趣，可分三項：第一，翻譯詩經；第二，翻譯論語；第三，節譯中國的民法刑法。在這三項中，他最感興趣的是詩經，因爲他說這是最有價值的作品；在到印度去的船上，他曾擬了一個工作計劃，包括詩經的翻譯。他到了印度，繼續跟廣東的黃雅堂通信；他對黃先生的學問，相當推重，曾慫恿黃先生把詩經譯成英文。在亞洲學會的集刊裏，我們可以找到黃先生寫給瓊斯的信，中間有一段說：

送上詩經一部，詩三百篇，附有註疏，另有孔子與其孫子思所著大學一本，請你接受。你把這些書譯成英文，需要很長的時間，也許要三四年的功夫。而我因商務很忙，無法着手，請你原諒。

因此，這翻譯計劃停頓了。那時香港有一個英國商人，叫做柯克斯（Cox）的，他自告奮勇，擬與黃雅堂合作，把詩經譯成英文。柯克斯是否有翻譯的能力，我們不知道。但他把這事看的太容易了，沒有成功。有一度，瓊斯想把黃雅堂請到印度，另外約些別的中國人，做翻譯和研究的工作。這是一個很好的計劃，可惜沒有實現。

從一七八四至一七九四，前後十年之內，瓊斯在亞洲學會發表了十來篇演說，討論亞洲各國的政治與學術。大概在一七八五與一七八八年之間，他發表了一篇關於詩經的演講。他引了孔子論詩經的話：

子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」

子曰：「小子！何莫學夫詩。詩，可以興，可以觀，可以羣，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」

鯉趨而過庭。曰：「學詩乎？」對曰：「未也。」「不學詩，無以言。」鯉退而學詩。

但這篇演講裏，比較有趣的是他的譯詩，一共三節：第一是菉竹；第二是桃夭；第三是節南山。他根據的不是「詩經」，而是「大學」，翻譯時當然參閱了伯應理的拉丁本子。這三節詩，每節都有兩道翻譯，一是直譯，一是意譯。最可注意的，是菉竹詩的第一節。這首詩，他曾譯成拉丁，現在又譯成英文，附着原文，就是上面所說的描紅本子。在直譯本的每個字上都註明數目字，以便讀者參閱原文。這譯文並不壞，雖無詩意，也還準確。這節詩，在瓊斯以前，已經有了好幾種譯本，但却與原文差得很遠，瓊斯的譯本，還是最準確的。瓊斯的中文知識，雖只一知半解，究竟還有一些用處。但瓊斯覺得，東方各界的詩——不論是阿利伯的，或波斯的，或印度的，或中國的——都不能直接譯成英文而保持原有的情趣。他於是在散文直譯以外，再來一個韻文翻譯。這韻文翻譯，實在不是翻譯，而是改編。譬如菉竹這一節詩，他改編成英國的民歌體，一共六節，每節四行。我們試把第一節譯成中文，或則可以看出他改編的方法：

看呀，沿那含笑的山谷，
淌着一道碧綠的小溪，
蓊翠的岸上長着輕盈的嫩竹，
正在微風裏戲嬉。

這幾行的底子就是：「瞻彼淇澳，菉竹猗猗！」

在二十五六歲的時候（一七七二），瓊斯曾發表一部譯詩集，內有阿剌伯、印度、波斯、土耳其詩。在這集子的附錄裏，他討論譯詩的旨趣。也

同當時許多詩人一樣，他覺得歐洲的詩，從文藝復興以後，老用希臘羅馬的神話與典故，陳陳相因，未免有些陳腐。他覺得東方的詩，值得研究；它可以供給新意象，新模型，新園地。瓊斯譯詩中最成功的是波斯哈腓斯的情詩。這裏有愛情、美酒、歌詠，以及東方人對於生於死的惆悵。這在讀過「魯拜集」(Rubaiyat)的人看來，並不感覺別緻；但魯拜集之譯成英文，乃在八十多年以後；瓊斯的波斯情詩在當時，不論在意景或格律，都是新奇可喜。瓊斯翻譯中國古詩，也抱着同樣的目的，但沒有達到同樣的成功。他譯的哈腓斯情詩，姑不論其正確與否，還能融合中西的詩情。至於他的「淇澳」，是十八世紀的典型詩，整齊，乾淨，但沒有民歌的情趣。他改譯「如切如磋，如琢如磨」兩句，顯然受了「大學」解詩的束縛——「如切如磋者，道學也；如琢如磨者，自修也」。他還有一段說明，顯然是傳統的詩說。他說，「這是讚美衛武公的詩。武公年近百歲，卒於平王十三年，卽耶穌紀元前七百五十六年，如依牛頓推算，當於德洛(Troy)城陷落後一百四十八年……」他的嘗試可以說是失敗了。他的想像能力未免過分受了束縛，沒有自由活動的餘地。這也許是他改編失敗的原因。

一七九〇年，瓊斯又發表了一篇演說，討論一個比較廣泛而困難的問題，就是中國民族的來源。這問題，那時歐洲的學者，已經討論了很久，但都沒有結果。中國民族還是永遠住在中國，還是從別處遷過來的？中國民族還是孤立的，還是從別的民族裏分化出來的。一般的見解，以為中國民族不是孤立的，而與近東其他民族有些關係。於是有的人以為中國民族與希伯來人，阿剌伯人同出一源；有的人以為中國民族是韃靼民族的後裔，有的人以為中國民族是從埃及那裏遷移過來的，而中國是埃及人的殖民地。瓊斯以為這些學說都不可靠；他相信波羅門教徒的學說，以為中國民族是印度民族的支流。印度的曼奴法典(Institutes of Manu)裏有一條說：當初武士階級裏有些印度人，因為忽略某種宗教儀式，曾被驅逐出境。那時瓊斯正在翻譯這法典，就將這條向印度學者請教；大家以為這些被驅逐的印度人就向東向北遷移，越過希馬拉亞高山，到了中國大陸。瓊斯以為這一條也可以證明中國民族的來源。瓊斯又把印度與中國兩個民族的語言、文學、宗教、哲學、古物，以及科學與藝術，仔細比較。他向來對中國表示好感；曾說，中國是個最古而最了不起的國家，在工藝，及文化的其他部門，都有貢獻。可是這一次，因為要證明中國民族不是獨立的，而是印度民族的附庸，他講了下面一段話，是我們引為遺憾的：

他們的語言，因為沒有用普通的音標記錄下來，這多少年來，一定是永遠在變化；他們的文字，如果我們可以說它是文字，那不過是意象的標記；他們民間流行的宗教是在比較近的時代從印度搬過來的；他們的哲學，似乎非常的簡陋，還說不上是哲學；他們沒有很古的碑版建築，可以使我們約略推測民族的起源；他們的科學，完全是從外國來的；他們的工藝，並沒有什麽可以說是一個民族的特點；他們處在這樣一個得天獨厚的地方，而並沒有什麽東西可以說是旁的人所不能發現或改進的。當然，他們有民族的音樂與民族的詩，這音樂與詩都富於優美的傷感；但對於繪畫、彫刻、或建築，對於這些利用想像的藝術，他們(也同其他亞洲民族一樣)一點也沒有懂得。

這幾條差不多講到中國文化的每個部門，實在太荒謬了，我們可以不用反駁。

但這一大套，並不能證明中國民族與印度民族同出一源。他於是引用中國與印度的古史與傳說，兩相比較，找出相同的地方。他以為中國的庖犧氏與印度神話裏的菩提氏(Buddha)是同一個人。那時，歐洲的耶穌會教士，曾把中國的庖犧氏與聖經裏的挪亞(Noah)認為是同一個人；這與瓊斯的理論眞是無獨有偶！瓊斯又從旁的地方去找出中國與印度兩民族的同點：譬如中國人與印度人都有汎神的觀念，是有星神，還有鑊神，山川河流各有其神；他們都相信五行之說；他們有同樣的齋期，同樣的節氣，尤其是夏至與冬至，春分與秋分；他們都相信花甲，以六十年爲一花甲；他們都有神秘的數字，尤其是九字……。這些，有的是傳說，有的是神話

，有的是迷信，有的是習俗，形形色色，都混在一起。瓊斯舉了這許多，其目的在證明他早就得到的結論：就是，中國民族與印度民族原來是一個民族，不過四千年前就開始分道揚鑣了。

瓊斯是博學多才的人，但對中國學術的知識，到底有限，他看的中國書實在太少了。一七九二年，他把自己歷年收藏而比較值得保存的書籍，送給倫敦皇家學會(Royal Society)；這些書還在皇家學會的圖書館裏。其中只有九種是中國書，其編目如下：

六〇　孔子的著作，卷二、三、四、五、六（這大概是四書的白文。）
六一　大學疏註。
六二　上論疏註。
六三　下論疏註。
六四　上孟疏註。
六五　下孟疏註。
六六　詩經。
六七　論語。文國文法。
六八　中文拉丁文字典，內缺第一第二兩字母。

從這個目錄上，我們可以知道，瓊斯所看到的，只是一些孔子與儒家的書；所以談起這些書的時候，或有一二分把握。但在這範圍以外，他只能根據當時一般人的議論，而又無從引證。至於民族起源的問題，牽涉到人種與人類兩種學問，而這兩種學問，就是到了十八世紀末年，還沒有脫離搖籃時期。

在瓊斯的集子裏，引用四書的地方，頗有幾處，與原文比起來，並不正確，但大概還保持一個輪廓。有一段談到中國的宗教與倫理思想；他說：

關於孔子及其門徒對於宗教的意見，我們可以從柏應理譯的片斷的著作裏得到一個概念。他們中國人對於上帝有堅定的信念；並且從日月星辰的完美以及形象界神秘的秩序，他們去證明上帝的存在與上帝的意旨。根據這信仰，他們得到了一個倫理系統。孔子在論語末章曾用幾句話把這倫理系統概括地的說了一下。他說，「一個人如果他真的相信上帝統制了宇宙，如果他在任何地方守着中庸之道，如果他完全知道他的同類而在同類中活動，使他自己的生活舉動能符合他對於上帝與人類的知識——這樣的人，可以說是盡了職務的君子，這個人的地位比普通人要高得多了。

原文就是論語末了一章：

子曰：不知命，無以爲君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。

瓊斯引的話，不是譯文，而是從柏應理的拉丁譯文中引出來的。原文的「命」、「禮」等名詞，本來難譯。耶穌會的教士把這段話譯成拉丁，已經有了走漏，瓊斯又把它譯成英文，當然走漏更多了。但他那段話，也還有些意思，頗似我們的「高頭講章」。

當時一般人討論中國的學術，總設法避免宗教這部分；因爲中國的宗教，在十八世紀早年的歐洲曾發生一度挑戰性的影響。（參閱作者「十七八世紀英國流行的中央思想」，見中央大學「文史哲季刊第一第二兩期。）瓊斯的眼光要比一般人高着一層。他集子裡有一處比較中西的格言。西方人說，「己所欲者，施之於人」。瓊斯說，他在孔子的書裏找到相似的話，並且曾與柏應理的拉丁譯本仔細比較，沒有錯誤。這就是：「己所不欲，勿施於人」。他說，引用孔子的話，往往引起教會中人的反感；可是教士們狹小的心胸與粗鄙的態度，不但不能光大他們的教會，而且足以搖動他們的教義。這幾句話，很有意義。十八九世紀，西方人一談到東方的宗教與倫理，總流於一種狹隘的見解。瓊斯則不然。我們不能希望他對於中國的哲學、倫理，與宗教有深切的瞭解，但他還多少年來，暗中摸索，也未嘗沒有得到一些概念，一個輪廓。他對於中國的孔子，始終表示景仰。在他早期的文字裏，他說孔子是中國的柏拉圖；後來他又說孔子是中國的

蘇格拉底，而曾子是中國的色諾芬（Xenophon），孟子是中國的柏拉圖。瓊斯論中國，相當零碎，沒有體系，而且往往自相矛盾，不過有時候也有一兩處說得相當中肯。這是值得表揚的。

瓊斯研究學問，是有計劃的；這在他的遺稿裏還保存着，可惜一大部份沒有實現。原因並不在他研究的範圍太廣，而因爲其他的工作太繁重了。當他在印度當加爾各答最高法院推事的時候，他把大部分的時間花在法案上面，只有很少一些時光可以做他的研究。再則，他的生命，雖是一個十分熱鬧的生命，實在太短了，統共不到四十八年。他本來準備研究亞洲各國的詩，修辭學，與倫理學，這也沒有實現。在臨死前兩個月，他還宣布預備在亞洲學會討論亞洲的藝術。在他的遺書的目錄裏，有一件記着：「中國圖書三十八幅，附英文說明，還有一些關於中國音樂的話」。這些也許是他材料的一部分，預備在演講時用的。在一七七一年，他曾發表一部法文著作，討論東方的詩。在這本著作裏，他就用默罕默德的話當作一個格言：這就是：「要探求智慧，那怕它在中國」。這表示他的志願，他的野心。一七九三年左右，他準備回國，并由中國繞道，一看他多年夢想的古國，這也沒有實現。他的生命實在太短了。

英國的漢學（Sinology），比歐洲其他各國進步得慢。在十八世紀初期，歐洲大陸已經有了幾個比較可觀的漢學家，但在英國除了瓊斯還找不到第二個；瓊斯實在可以說是英國第一個研究漢學的人。他東方學的成就，是在印度、阿拉伯，波斯等幾個部門，而不在中國。他對中國民族的遠見，永遠是一個遺憾，對於西方的漢學家是一個「前車之鑑」。但他研究的熱忱，永遠值得佩服。他討論大學、詩經、論語的話，雖片言隻義，在中英學術關係上，都有其歷史的價值。「後之視今，亦猶今之視昔」。瓊斯是值得紀念的。

【附註】歷來討論瓊斯之文，數量不多。最近批評其詩歌者，有R. M. Hewitt, V. de Sola Pinto, A. G. Arberry 諸人。去年倫敦大學東方語文學院舉行瓊斯二百週年誕生紀念，曾出集刊，頗多可取處。作者曾爲Review of English Studies 撰文紀念，本篇大率據此。

卅六年四月廿日

白璧德——當代一人師

介紹 Irving Babbitt, Man and Teacher 一書，（一九四一年紐約出版）以爲梅迪生先生之紀念

張其昀

民國三四年間，梅迪生先生在美國芝加哥西北大學肄業，一日其師克蘭恩教授 R. S. Crane 持白璧德之著作「近代法國文學批評家」一書而告諸生曰：「此書可以啓發人之深思。」民國四年秋，迪生先生因傾慕白璧德之故，轉學劍橋之哈佛大學，從游數年，師生間知契極深。民九之夏，迪生先生應劉伯明先生之招講學金陵，十一年學衡雜誌出版，以「闡揚舊學，灌輸新知」爲宗旨。是時白璧德之人文主義，因迪生先生與吳雨僧先生等之講述而傳入中國。民國二十二年（一九三三）白璧德歿於劍橋，其生平至友與門弟子各爲文以述其言行，凡三十九篇。合爲一書，名曰「白璧德——人與師」，於民國三十年（一九四一）刊行。是書第十五篇乃迪生先生手筆，中引中國古語「經師易得，人師難求」，其書命名本於此義。茲以是書各篇爲依據，略述白璧德之議論與其風度，並以爲迪生先生之紀念。白氏著作重要者有八種，（1. Literature and the American College: Essays in Defense of the Humanities, 2. The New Laokoon: An Essay on the Confusion of the

Arts, 3. The Masters of Modern French Criticism 4. Rousseau and Romanticism, 5. Democracy and Leadership, 6. On Being Creative and other Essays, 7. The Dhammapada, translated from the Pali, with an Essay on Buddha and Occident. 8. Spanish Character and other Essays.（以上七八兩種係身後刊行，第八種並附有白氏著述總目錄與索引。）其學說宏旨，學術雜誌有論文數篇，可供參考，本刊異日當特約專論作詳盡之紹介。

白璧德所倡導之人文主義（humanism）與人道主義（humanitarianism）有別，與浪漫主義（romanticism）或惟情主義（sentimentalism）針鋒相對，與自然主義（naturalism）亦大相逕庭。人文主義與人道主義之區別，在於人道主義爲一種無差別之同情，人文主義則爲有差別的，即按關係之深淺而有親疏厚薄之分，亦可稱爲同情的選擇。一爲兼愛，一爲有度量分際之愛，兩者截然不同，猶吾國古代儒墨二家之分。浪漫主義發源於法國之盧騷，（Rousseau 一七一二至七八）偏重感情，趨於極端，以感情衡量萬事，故又稱惟情主義。盧騷不重內心之修養，而欲殫其精力，以謀人羣之進步爲已任。人文主義則異是，從自己之修養入手，以好學深思，進德修業，「向內做工夫」（inner working）爲要義。浪漫派獻身於羣衆，或一階級，其弊爲外重內輕。人文主義則講求本末先後之序，注重深沉之思考力，謀理性與感情之和諧，而求人格上之完整。白璧德以爲人生在思慮清明之人爲一喜劇，在感情用事之人爲一悲劇。自十八世紀後半期以迄今日，西洋之文學藝術教育哲學宗教以至政治，均直接間接受浪漫運動之影響。此派感情衝動，達於狂熱之境，其結果往往有破壞，無建設，使健全之人格爲之瓦解。人文主義之倡導所以矯正浪漫主義之流弊。人文主義之理想爲君子之風，君子有三長，即中庸節感與合理。中庸之義爲克己，有節制，毋太過，綜合各極端而掌握其重心之所在，故能趨於中行，不激不隨。幸福與尊嚴均由能自制而得之。節感之反面爲麻木不仁，但亦非好奇立異之謂。此心廓然，能觀察問題之各方面，而加以審愼之判斷，其長處爲思想之藝術與見解之卓越。合理之義爲合於標準，標準於何求之，當求之於古來大思想家之大著作。古來大著作中所闡明之大觀念，乃超時空而存在，眞知灼見，大都歷久常新，而足爲吾人行事之準繩。故合理之義爲觀念之推廣，精神之解放，使此心獲得自由，不爲一時衝動所蔽，其最高境界爲從心所欲，不踰矩。節感相當於中國之仁字，合理相當於中國之禮字，曰仁，曰禮，曰中庸，以此三者釋君子之德行，與中國儒家學說最爲接近。與人文主義相對立者又有自然主義，此派受達爾文學說之影響，至十九世紀後半期（英國維多利亞時代）而大盛。美國機械文明與大量生產之發達尤過於他國，故大多數人眩惑於物質上之繁榮，醉心於科學之權力，對於較高之文化價值不免淡然置之。浪漫主義偏重感情作用，自然主義偏重機械作用，持之太過，均爲現代文化之通病，白璧德以爲世界大戰乃十九世紀以來不良觀念之自然結果，人文主義乃針對此種缺點而思有以補救之。人文主義者於浪漫主義格格不相入，但於藝術興味則予以保留，對於自然界之欣賞，尤如山川之天然美景，於人文修養甚爲有益。人文主義者於自然主義，不能贊同，但於物質文明之高度效率，固不欲一併拋棄之。總之，人文主義之要旨爲生活之藝術，務期斯世之生活能達於盡善盡美之境界。又人文主義者自知其致力之範圍，而不欲網羅一切。白璧德以爲凡欲網羅一切者，其結果將一無所得。人文主義的致力者爲人事，人事以下之物，受自然律之支配，人事以上之天，則屬於宗教之領域。人文主義不能代替科學，亦不能代替宗教。人文主義自歐洲文藝復興以後即有此說，惟現代人文主義者必須了解科學之方法與精神，與時偕進，故又稱科學的新人文主義。白璧德又喜引英人柏克（Edmund Burke）之語，謂西洋文化基於兩種原則，即宗教之精神與君子之精神。人文主義爲君子精神之表現。

白璧德以研究比較文學爲其畢生之志業。氏於一八六五年（清同治四年）八月二日生於俄亥俄州（Ohio）之兌頓（Dayton）城。一八八九年在哈佛大學畢業。氏不願爲德國學派專重考據之博士論文，以巴黎爲文藝復興以來人文傳統之故鄉，乃赴法國留學，在巴黎大學從拉維（Syl Vian Levi）治

梵文與佛教經典。一八九四年在母校哈佛大學任法文學系助教，一九〇二年任爲副教授，一九一二年升爲正教授。一九三三年七月十五日歿於劍橋，是年三月間猶在哈佛講學。白璧德以爲文學之根抵在於思想，大學之人文教育非爲專才教育而爲通才教育，其所欲培養之人才，非僅爲學者而又爲君子。氏力言溝通文哲之重要，以爲哲學隱而文學顯，兩者實互相映照。文學教授應令學生多讀哲學，哲學教授應令學生多讀文學，就此點言，東方古代之學風甚有足取。即在西方希臘羅馬之古典文學亦莫不有人生哲學爲其根據，非僅以文章爲抒情消遣之工具。故欲了解歷史上某一時代之文學，必先熟察此時代思想上之主流。操觚爲文，於修辭之法度與風格固當注意，但不應專重法度與風格，而致犧牲思想與觀念。文學有文有質，若重文輕質，缺乏理性之旨趣，則無意義之可言。文學批評之工作務須先有深厚之修養，凡歷史與政治，教育與藝術，風俗民情與制度，哲學倫理與宗教，均須廣覽深識而觀其會通。有此廣博之涉歷，方有正確健全之判斷，是即所謂權衡。文學批評家胸中有此權衡，乃應用之以評論古今各家之著作。白璧德所津津樂道者，爲希臘之柏拉圖阿里斯多德，荷馬與希臘悲劇諸作家，羅馬之維吉爾(Virgil元前七〇至一九)與賀拉斯(Horace元前六五至八)，法國之巴斯加爾(Pascal一六二三至六二)與聖伯甫(Saint-Beuve一八〇四至六九)，德國之雷興(Lessing一七二九至八一)與哥德(Goethe一七四九至一八三二)，英國之約翰生(Johnson一七〇九至八四)柏克(Burke一七二九至九七)與安諾德(Arnold一八二二至八八)，尤傾慕約翰生與聖伯甫之爲人。白璧德非崇古而忽今者，於當代文獻亦極留意，通常每星期六上午至大學圖書館之雜誌室，瀏覽新出之週刊月刊等，屢爲文發表於大西洋月刊(Atlantic Monthly)。

在白璧德觀之，世界自成一單位，歷史應爲整個人類之紀載，孔子釋迦耶穌與亞里斯多德，其地位同等重要，又以美國之地位介於歐洲與遠東之間，應爲溝通東西文化之橋樑，而不應樹立東西之壁壘。白璧德希望美國人具有英國民族剛毅之性格，而去其島國驕矜之態，就處世態言之，美國應師仿中法二民族。白璧德以爲西方文化之眞正中心在法國之巴黎，於巴黎之學術空氣最感欣悅，嘗謂如能精通法文，則留學生在巴黎大學獲益之多或過於牛津大學。白氏嘗負笈是邦，於一九二三年重至法國，爲巴黎大學交換教授，曾主講二學程，一以英文講授，題爲英國浪漫派詩人，一以法文講授，題爲盧騷。其於法文深造有得，是邦學人交相讚賞，或謂氏在法國之聲譽殆尙在美國之上。白璧德兼通希臘文拉丁文梵文與巴利文。(Pali)其喜佛教過於耶教，遺著有巴利文佛教經典(Dhammapada)之英譯本。惟以未習漢文，引以爲憾。一九〇〇年氏與德魯女士(Dora Drew)在倫敦結婚。白璧德生平未嘗遊歷中國與印度，其夫人則生於中國，曾在中國寓居有年。白氏以爲其了解中國之程度非其夫人所能及。夫人初覺不服，以爲其夫未嘗至中國，於中國未能目驗而體察之，何以能眞知中國。白氏則謂人之相知，貴相知心，對於一民族一國家亦然，僅賴官覺未必能眞知其人，夫人終於首肯其說。白璧德年四十以後，聲譽漸起，海內外高材生聞風來集，爲其生平快事。吾國人受業於白氏之門者，以梅迪生先生爲最先。其初至劍橋，白氏年方五十，精力充沛，對東方留學生所談者，哲學與宗教尤多於文學。白氏於孔子學說具有同感，於中國傳統文化之缺點亦所熟識。白氏住宅書齋中懸有中國山水畫數幀，爲中國學生所贈貽者，白氏以爲畫中代表者，非僅爲山川風物，而爲一種天機灑落之胸襟，心誠好之。白氏深以孔學之衰落爲可惜，於中國之門人殷殷致其期望。以爲中國之民族復興，其關係不僅爲中國一國而已。

哈佛大學爲人才萃集之最高學府，白璧德所最敬仰者有三人，曰諾頓(Charles Eliot Norton)薛雷(N. S. Shaley)與校長伊里奧特(Eliot)。白氏於諾頓爲親炙，其學實由諾頓啟之，時時稱道其師不絕於口，敬愛之忱溢於言表。(哈佛大學魏特納圖書館Widner Library二樓有諾頓紀念室，余在劍橋，居是室凡二年餘，今茲述及，彌深暖席之情。)薛雷爲地質學大師，極爲學生所愛戴。伊里奧特時任校長，其崇高之人格，使其致育學說爲學人所信仰。與白璧德交誼最篤者首推哲學教授魯一士(Josiah Ro-

ya)心宗哲學之大師也。又孫泰耶那(George Santayana)稱爲當日哈佛一獅子」之一，其所作散文及批評文章，白氏對之深爲推許。其與白氏共同提倡人文主義者有摩爾(Paul Elmer More)以文學批評家而論，當日美國文人殆無出其右者。白璧德在內心做工夫，身外之活動較少，落落寡合，於各種會社甚少加入。然其人極誠懇，以爲吾人應重視義務，過於應享之權利。生平不喜道人之短，即使對某人有所非議，大都批評其所代表之思想，而非攻擊其個人。氏對任何人均無惡感，好學深思，日不暇給，以爲君子者乃縈懷於世間人事，不作逃避現實之想，但不應以庸俗之務而蔽塞其廓然大公之心。

謹嚴乃生命之素質，興會乃生命之香料，此爲白璧德之名言。白氏富於天趣，而雅善諧謔，其言談之美有約翰生之風。其學生皆謂聽其談話較之讀其著作，尤覺有心曠神怡之感。白氏之講學非爲灌輸，而爲啓發，以其自己之經驗與學生共享之。氏用力至勤，所謂老馬識途，指示人生之大道，別涇渭，辨瑜瑕，而使學生追隨其師，期至於美善相樂之境。每次上課，如航海，如登山，舊學之商榷，新知之涵養，廣譬曲喻，使人心醉，學生常感時間忽焉以盡，而切望於下次之課業。白氏講演之中，有政聞，有軼事，博聞强識，左右逢源，有時興到神來，間以歡笑之聲。氏並非自言自語者，時時以問題詢諸生，而傾聽其意見。有時談話中斷，則以青眼睞人，似欲發現聽者之瞭解與同情。下課以後，學生亦常至魏特納圖書館訪白氏於書齋，（哈佛大學資深之教授在圖書館中闢有專室，）其意非欲討論專門問題，僅欲與白氏晤言一室之中。白璧德雍容大雅之君子，如高山大澤，氣象岩岩，而藹然可親，意味深長，如鳶之飛，如魚之躍，此心怡然自得，有光風霽月之懷，有君子坦蕩蕩之樂，學生與之相接，如坐春風中。

白璧德於身體極爲注意，以爲儀表乃人格之一要素。又崇節儉，謂金錢爲時間與努力之果實，欲求個人之自由，財力實不可或缺。其工作不厭不休，表示美國人之特性，雖在假期亦從事於著述，而又力言閒暇之重要，謂閒暇可以變換工作之方向。其身體碩長而美，有體育家之風度，而背微駝，知其爲伏案之書生。氏謂有規則之運動與充足之睡眠，於保持健康實爲必要，年逾六旬，而顏色紅潤，精力未衰。家住克爾蘭路(Kirland Road)六號即在哈佛坊(Harvard Sguare)附近，每日下午五時向北循麻省街(Massachusetts Avenue)散步，疾行如飛，以鍛鍊身體。星期日之晨常偕學生作郊遊，由哈佛坊至佳士河，(Charles River)溯河而上，至奥朋山之墓園，(Mr Aubun Cemetery)此段河畔之路，亦文豪朗弗羅(Longfollow)舊遊之地也。白氏與學生臨流談心，且行且談，常徒步四五英里而返。白璧德於作客之時尤爲嫵媚可愛，介於修邊幅重儀容與不拘形式之間，而恰到好處，使人感覺自然。氏最愛新英倫之風景，新英倫之五月，春光尤美。氏謂山景海景以及森林之景色均有陶養性情之功效。白璧德之人格較其著作尤爲親切有味，氏常謂師生間親炙之功遠非私淑所可及，今日之教學法與蘇格拉底時代之教學法曾無少異，即師生間之個別接觸是也。白氏歿後，論者以其爲人似約翰生，惜無鮑斯惠爾(Boswell)其人爲之作傳，「白璧德——人與師」一書之刊行，稍可補此缺憾。此書含有回憶錄三十九篇，由多數觀點敘述白氏之爲人，白氏之爲師。梅迪生先生以爲白璧德之風度可以置於吾國唐宋名賢韓昌黎歐陽永叔之列而無愧色云。

附錄

梅迪生先生在國民參政會二提案

國立各大學應增設東方語文學系以加強東方各民族在政治經濟文化上之聯繫而維持世界永久和平案（民國三十二年）

理由：東方各民族多有其悠久光榮之歷史與卓越特殊之文化，吾國歷代在政治經濟文化各方面常與之發生重要關係，如漢晉至隋唐之佛學來自印度，唐代與波斯亞剌伯之通商，皆史實具在，盡人皆知，而此數國在世界文化史上亦有偉大之貢獻，近世歐西于諸國學術皆有專門名家，吾人五十年來醉心歐化，由其語言文字以上溯其立國治羣之大法，學術思想之精粹，寖而習之，白首不懈，舉國成爲風尚，而于比隣諸國之情況，及茫無所知，亦因其科學智識與技能之落後，相繼淪爲殖民地或半殖民地，遂不爲吾人所重視也。今者同盟諸國既以實現全人類之自由平等爲其作戰之最高目標，則當軸心侵略者崩潰以後，東方古老民族必將奮然興起以恢復其歷史上之固有地位，甚且進而與西方諸國爭衡，其與吾國在政治經濟文化上之聯繫亦將日益密切，吾人猶故步自封可乎！此後使節之往還，工商之流通，大學教授學生之交換，皆將與日俱增，可斷言者，則吾人改變觀念，重新估價，以彌過去之缺限，以作未來之準備，實刻不容緩矣。茲擬請教育部通令國立各大學增設東方語文學系，包括梵文、印度、斯坦尼、緬甸、波斯、亞拉伯、土耳其、巴比倫、埃及諸語文，以造就專門人材，除折衝樽俎通商互市者外，其在學術方面，不但藉知其風土習尚之真相，亦可使吾人治佛學或治隋唐外交史者，由各國典籍中搜出豐富之參政材料，而後吾人與此等隣族始能互相瞭解互相惠助，以成復興亞洲之盛業，全人類之自由平等得以實現，已往由于攫奪殖民地或半殖民地所發生之戰爭得以消除，而世界之永久和平亦得以維持也。

辦法：（一）在國立各大學中、已有文學院而內容比較充實者，成立東方語文學系，先試設一二語文，俟辦有成績再及其餘。

（二）即與各國商訂交換大學教授辦法，其所派來之教授中爲其本國學術專家者，即請担任其本國語文學程。

（三）改國立各大學現有之外國語文學系爲西方語文學系。

附條

蒙古新疆西藏爲中華民國之一部，然其語文實另成其系統，今人競言開發邊疆，溝通其民族情志，然不解其語文，安從下手。茲爲辦事便利起見，蒙藏語文亦可屬於東方語文學系。

大學教育在遵行國家教育方針之下應給予相當自由以利進展案（民國三十三年）

理由：近年教育部力圖改進大學教育，種種措施日新月異，務使大學教育整齊劃一，以達抗戰建國之目的，以立百年樹人之大計，殫精竭慮

，勇往前進，實堪令人讚佩。惟求效太急，責成太嚴，時難免於欲速不達之弊；法令繁多，條文嚴密，則使教育趨於機械化；推陳出新，朝令夕改，則使奉行者無所適從，徒迫其規避取巧，陽奉陰違，或玩視法紀，視爲具文，此又豈教育部當局之本意乎！謹就管見所及，臚陳其大略如左：

（一）關於行政效率者　凡一新法令必寬限其生效日期，而後新舊得以銜接，執行者有所準備。今部中所頒法令往往使之立即生效，則學校忙於應付，革舊布新，迫不及待，時間精神財力各方面損失殊大。如今年（三十三年）五月間部令縮短暑假，原定暑期補習班不得不草率了事，教員學生原定出外考察或實習之計劃，不得不改變或打消，學校所擬添聘之教員，以時間匆促，物色爲難，其新聘定而尙未到校者，以道途阻遠，交通困難，亦不能及時到校開課。又如目前後方各地皆有人滿之患，學校房舍已擁擠不堪，部中忽令收容大批轉學生，破爛之民房廟宇已難再得，即幸而得之，亦修繕需時，桌椅床鋪之補充，以工料缺乏更難咄嗟立辦，故各校總務長一職，無不視爲畏途，更久無其職者。又如師範生本爲五年畢業，忽令縮短半年，則必修而未修之學程及實習之地點時間皆成問題矣。

（二）關於教員待遇者　教員待遇一項，普通僅指薪貼而言，然除物質生活外，尙有精神生活也。部中應申尊師重道之旨，在此物質生活萬分艱苦之中，得此口頭安慰，於其精神生活上，或亦不無小補。然近年學生日多，課程日繁，設備日陋，環境日劣，部中忽令限定教員人數，則使教員工作加重。七年一休假，忽改十年，十年期滿得休假者，又復至少。除授課外，又强令其爲導師。而每年所塡調查表，詢其資格，審其學業，不知凡幾。種種限制，而薪貼所入，不足一飽，無怪其面目憔悴，形容枯槁，疾病叢生，死亡時有，其不安貧樂道者，且遁而改業他就也。

（三）關於學生課程者　部頒大學課程，限定修滿一百三十二學分，始得畢業，其中必修者多至六十餘學分，而軍訓黨義體育尙不在內，故一學生每年至少須修三十三學分，每學期至少須修十七至十八學分，第四學年又有總考及畢業論文，全世界大學之課程，無如此繁重者。查學分制仿自美國，各大學每一學期只須修十二學分。在此教材缺乏之際，必修課程多賴紙張惡劣印刷模糊之講義，選修課程則賴殘缺不齊冊數稀少之參考書，而所指定之參考書，以人多書少，閱覽室以管理員工缺乏，夜間又無燈火設備，其開放時間極短，因之書難到手。況上課鐘點太多，圖書館地址或又不適中，以致學生自修時間極少。然則課程多而寡要，學生勞而無功，非年來大學程度日益降低之大原因乎！

辦法：

（一）關於行政效率者大學當局旣爲部中愼選人材，自當充分信任之，一切瑣碎事務不必干涉。

（二）關於教員待遇者　減輕其工作，教員人數之多寡，當視各院系需要而定。其無暇或不願任導師者，不加强迫。到休假時期，當任其休假，不限定全國之名額。暑假不必縮短，使其一年中有休息與從事研究機會，則於其教育兩方面皆將有裨益，生活之痛苦，可以減少，而其在社會上之地位，亦不致日落千丈。

（三）關於學生課程者　部所頒行之課程旣已試之四年，缺點殊多，即宜廣徵各校院系主任之意見，加以修訂，充實其內容，減少其數量，求精而不求多，則大學程度必能提高無疑。

第四十一期目錄

復刊辭	
世界的新希望	張其昀
論政治與道德	謝幼偉
王安石的心學	賀麟
克羅齊與新唯心主義（上）	朱光潛
科學之社會背景	陳立
新發現十二世紀初亞拉伯人關於中國之紀載	周一良
讀康南海歐洲十一國遊記	錢穆

第四十二期目錄

論自由與道德	謝幼偉
靈魂與心	錢穆
克羅齊與新唯心主義（下）	朱光潛
再論建都	張其昀
再論歷代建都與外患及國防之關係	賀昌羣
數理經濟淺說	王念祖
彭雨新著「縣地方財政」（書評）	嚴仁賡

第四十三期目錄

王安石的性論	賀麟
略論王學流變	錢穆
論二十八宿之來歷	錢寶琮
戰後國際關係之新思潮	張其昀
赫胥黎論文教與科學	陳立
論人類與文化	謝幼偉
全漢昇：唐宋帝國與運河（書評）	楊聯陞

第四十四期目錄

羅素論西方文化（上）	張其昀
區域開發與區域計劃	嚴仁賡
區域設計與T·V·A	李春芬
卡度佐的判決過程論	李浩培
古代日本及其新文化	陳樂素
社會學的知識論	謝幼偉
林克著皈依宗教（書評）	陳立

第四十五期目錄

科學史與新人文主義	錢寶琮
人類學之意義與範圍	吳定良
二程學術述評	錢穆
實用論述評	謝幼偉
羅素論西方文化（下）	張其昀
論漢代封建制度	黎子耀
約翰孫新傳（書評）	佘坤珊